ابن خلدون

«منتخبات»

مكتب النشر العربي
١٩٣٤:١٣٥٢
دمشق «سورية»

مطابق لبرنامج شعبة الفلسفة
من المدارس التجهيزية

جميل صليبا　　　　كامل عياد

١٩٣٣

مطبعة ابن زيدون * دمشق

S
30
K

ابن خلدون

حياته ، فلسفته ، نظرياته التاريخية والاجتماعية

١ — توطئة عامة

ابن خلدون في مقدمة العلماء الذين وضعوا أسس البحث في الحياة التاريخية والاجتماعية كعلم خاص مستقل. ولا يمكن أن نقايس بين موضوع « مقدمته » وبين المباحث الاجتماعية — الأخلاقية التي نقلت عن فلاسفة اليونان القدماء لأن « المقدمة » جعلت من العمران البشري علماً جديداً قائماً بذاته يعالج أكثر المسائل التي ندرسها اليوم في علم الاجتماع وفلسفة التاريخ (راجع قيمة ابن خلدون في تاريخ التطور العلمي كتاب روبرت فلنت)[1] :

فمقارنة ابن خلدون بمؤسسي فلسفة التاريخ في الغرب مثل (ماكيافللي) و (بودين) Bodin وفيكو صاحب

(1) Robert Flint «History of philosophy of history». Edinburgh 1893 , p 157

« العلم الجديد » « Scienza nuova » أقرب إلى الحقيقة، لأنه يتصل في كثير من النقاط بأقطاب علم الاجتماع الحديث كمونتسكيو وقوندورسي وفركزن وهردر وكونت وماركس . فكان يسعى مثل هؤلاء المفكرين المتأخرين لشرح التطور التاريخي العام وتعليل الظواهر والحوادث الاجتماعية وكشف العوامل المؤثرة في حياة الشعوب ومعرفة القوانين السائدة فيها بطريقة استقرائية تعليلية .

ولا شكَّ في أن ابن خلدون قد سبق الجميع إلى هذه الطريقة العلمية في مباحثه التاريخية والاجتماعية رغم أنه لم يستطع تطبيقها تماماً فظهر الخطأ والضعف في كثير من نظرياته التي يميل فيها إلى التعميم السريع .

٣ — ترجمة حياته

ينتسب ابن خلدون إلى أسرة عربية معروفة انتقلت في القرن التاسع للميلاد من حضرموت الى الأندلس

ثم بعد أن لعبت دوراً سياسياً هاماً في اشبيلية اضطرت في منتصف القرن الثالث عشر ، على أثر سقوط سلالة الموحدين وتغلب الافرنجة ، للهجرة مع كثير غيرها من الأسر العربية إلى تونس ، حيث ولد ابن خلدون في ٢٧ مايس سنة ١٣٣٢ ميلادية ٠

درس ابن خلدون العلوم العربية على والده وعلى مشاهير علماء تونس في عصره ثم انتقل ، وهو في مقتبل العمر ، إلى فاس لإتمام الدراسة على علمائها في التاريخ والحديث وعلم الكلام ٠

ثم انه دخل في خدمة سلطان تونس يقوم بالكتابة في ديوان الرسائل واتصل في فاس أيضاً بسلطان مراكش الذي عهد اليه بأمر الإنشاء عنده ٠ وهناك اندمج ابن خلدون بطبيعة الحال في المشاحنات والدسائس السياسية السائدة فقام بخدمة أكثر أمراء افريقيا الشمالية ونكب مراراً بالسجن ٠

وفي أثناء إقامته بغرناطة عهد إليه سلطانها بمفاوضات

الصلح مع (بترو) الظالم ملك اشبيلية الذي طلب منه البقاء في معيته وعرض عليه إرجاع أملاك أسرته إليه ولكن ابن خلدون رفض ذلك .

وقد انتهز ابن خلدون فرصة وجوده في غرناطة للاتصال بعلمائها أمثال الوزير لسان الدين ابن الخطيب الذي توثقت أواصر صداقته معه ، كما قام بدراسة أحوال الأندلس العمرانية وتدقيقها عن كثب للمقايسة بينها وبين البلاد الاسلامية الأخرى .

على أن إقامته في غرناطة أيضاً لم تطل كثيراً بل انتقل من جديد الى افريقية الشمالية يتقلب في المناصب السياسية الكبيرة ويتلقى الصدمات الشديدة بسبب الفوضى السائدة في الحالة السياسية .

وكان في هذه المدة كلها لا يهمل ، رغم كل المشاغل ، دراساته العلمية ، وكلما وجد مجالاً للانسحاب من السياسة انقطع الى المطالعة والبحث .

وهكذا ظل زمناً طويلاً لا يستقر على حال يتجاذبه

حب السلطة من جهة والرغبة في العلم من جهة أخرى إلى أن تغلب عليه نهائياً الميل الى البحث والتأليف فانزوى في قصر (ابن سلامة) عند قبيلة ابن عريف في تونس حيث قضى أربع سنوات في تأليف مقدمته المشهورة ٠

إلا أنه لما صعب عليه في هذه البقعة الثانية المنقطعة عن العالم أن يعثر على المراجع اللازمة اضطرّ للانتقال الى تونس وانكبّ في مكتبة السلطان على تنقيح المقدمة وإتمام كتاب التاريخ العام الذي أسماه « ديوان العبر »

ثم عزم على السفر الى الحج ولكنه في طريقه لم يتجاوز مصر حيث بقي يلقي الدروس في الأزهر على جمع كبير من التلاميذ والمعجبين به ويقوم في نفس الوقت بوظيفة قاضي المذهب المالكي ٠

وفي هذا المنصب رافق سلطان مصر الى محاربة تيمورلنك في الشام وسكن دمشق مدة فكان من أعضاء الوفد الذي فاوض ملك التتر باسم سكان المدينة لعقد الصلح ٠ وقد مات وله من العمر ٧٤ عاماً في القاهرة

في ١٥ آذار سنة ١٤٠٦

وقد ذاع صيت ابن خلدون في العالم كله ونالت (مقدمته) الاعجاب التام حتى اصبحت تعتبر كنزاً ثميناً للباحثين في علم العمران والمواضيع التي تتصل به من تاريخية واجتماعية واقتصادية وسياسية ·

٣ ــ فلسفة ابن خلدون

لم يتكلم ابن خلدون في مقدمته عن الفلسفة العامة مباشرة بل انتهى في مباحثه التاريخية الى ايضاح العمران البشري وما يعرض له من احوال فاضطر الى الكلام عن تفسير النبوّة والرؤيا وعلم الكلام والتصوف فانتقد العقل البشري وبين حدوده ثم قابل بين العلم والدين وارتقى الى فلسفة وضعية تذكرنا باوغوست كونت وسبنسر لأنها فلسفة تطور تقيد العقل بالمشاهدة المحسوسة والحوادث المتشخصة ·

ا ـ نظرية المعرفة

قلنا ان مذهب ابن خلدون وضعي لأنـه يؤسس العلم على المشاهدة المحسوسة والفكر وينكر علم مابعد الطبيعة لأنه لايتصل بالتجربة المتشخصة وكل مـالا يشهد له الحس الظاهري او الباطني لايمكن البرهان عليه · ولم يتوصل ابن خلدون الى انكار فلسفة مابعد الطبيعة الا بعدان أنتقد نطاق العقل البشري وطريقته في أكتساب العلوم فقال ان التوجه نحو التعقل يكون بقوة الفكر وهي القوة التي تنشأ العلوم عنها فتجرد المعاني الكلية من الجزئيات المحسوسة وتركبهـا على قوانين محصوزة وترتيب خاص ·

واذا انعمنا النظر في خالص رأيه وجدناه تارة يتقرب من ارسطو واخرى من افـلاطون لان النفس الانسانية متصلة في زعمه ، من الجهة السفلى بالمدركات الجسمانية فتكتسب منها المعرفة ومن الجهة العليا متصلة

بالملأ الاعلى الذي تقتبس منه علماً ·

وقد اتبع آراء اريسطو وابن سينا في قدرة النفس على المرور من القوة الى الفعل فقال ان النفس توجد اولا بالقوة ثم تستعد لادراك الصور الكلية والجزئية فيتم نشوءها ووجودها بالفعل ولذلك كان الصبي في اول نشأته لايقدر على هذا الادراك لأن صورة التعقل لم تتم له بعد ولم يتعود انتزاع الكليات من الموجودات الخارجية بقوة الفكر فادراك النفس مادامت في البدن على نوعين : ادراك بآلات الجسم تؤديه اليها الحواس وادراك بذاتها من غير واسطة · والروح العاقل مادام في بدنه جسماني فلا يمكنه التصرف الا بالمدارك الجسمانية وهذه المدارك الجسمانية هي موضوع العلم · ولقوة الخيال عمل عظيم في انتزاع الصور الخيالية من الصور المحسوسة فتحفظها الى حين الحاجة ثم تجرد منها صوراً نفسانية عقلية فترتقي بالتجريد من المحسوس الى المعقول · فالخيال اذن واسطة بين العالم الجسماني والعالم الروحاني · ولذلك

كانت النفس قادرة على التطلع الى ما فوقها فتلتفت الى الملأ الأعلى وهو عالم الادراك المحض والعقول المفارقة وعالم الصور والذوات الروحانية، فيتجلى فيها شئ من تلك الصور وتقتبس منها علوما . وربما دفعت تلك الصور المدركة الى الخيال فيصرفه في القوالب المعتادة ثم يراجع الحس به ليتحقق مطابقته له . فالنفس اذن في مذهب ابن خلدون تنظر في اقتباس العلوم تارة الى الملأ الاعلى واخرى الى الحضيض الاسفل

وقد يكون هذا الاتصال بالملأ الاعلى بغير اكتساب بل بما جعل فينا من الجبلة والفطرة . وسنبين بعد قليل انواع النفوس الانسانية واستعدادها للانسلاخ من البشرية الى الملكية وارتقاءها من المدارك الحسية العلمية الى افق الملائكة عن طريق المدارك الغيبية . ولكن اكثر النفوس البشرية عاجزة بالطبع عن الوصول الى هذا الادراك الروحاني لاتصالها بالمدارك الحسية التي تنشأ عنها العلوم . وهذا الادراك منحصر النطاق محدود الغاية

لأنه ينتهي الى البديهيات الاولى ولا يتجاوز حدودها. فالمعرفة تكتسب اذن عن طريق المدارك الحسية ضمن نطاق الفكر. ولا مجال للشك في احكام العقل بالنسبة الى الامور الجزئية لأن احكامه صادقة في الاشياء التي لاتخرج عن طوره. ولذلك كانت عناية ابن خلدون في جميع مباحثه تحصيل اليقين فيما هو مدرك محسوس لافيما هو بعيد عن الحس والتجربة.

ب - . حدود العقل

قلنا ان احكام العقل صادقة في الاشياء التي لاتخرج عن طوره. ولكنه اذا خرج عن هذا الطور عجز عن الوصول الى اليقين فلا يستطيع الاحاطة بالكائنات واسبابها القصوى والوقوف على تفصيل الوجود كله ولعل هناك ضربا من الادراك فوق مداركنا يستطيع ان يطلع على حقيقة الوجود واسبابه المطلقة الا ان مداركنا الحسية تقصر عن بلوغه. وقد ذكر الغزالي انه يمكن ان نطرأ على الإنسان حالة تكون

نسبتها الى اليقظة كنسبة اليقظة الى النوم وتكون اليقظة نوما بالاضافة اليها (المنقذ من الضلال ص — ٥) فكما يسقط صنف المسموعات عند الاصم فلا يدرك الاشياء الا ضمن نطاق المحسوسات الاربع والمعقولات ، كذلك يسقط عند الانسان ادراك ماوراء الحس لضيق نطاق عقله . فالعقل اذن في نظر ابن خلدون محدود لايجب ان نزن به امور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الالهية وكل ماوراء طوره لان ذلك طمع في محال . ولذلك ابطل ابن خلدون البحث في مسائل مابعد الطبيعة لاعتقاده ، ككانت واغوست كونت ، انه لايمكن الوصول فيها الى حل نهائي ، لان هذه المسائل خارجة عن طور العقل والميزان الذي يوزن به الذهب لاتوزن به الجبال . وقد قال الغزالي ان الفلاسفة غلطوا في تركهم مايطلب من شروط البرهان في المباحث الالهية . وكل من خرج عن طور العقل وطمع ان يحيط بالله وصفاته اخطأ ، لانه ذرة من ذرات الوجود ليس له ان

يحيط بالكل . وكل من سبح في بحر النظر وطمع ان يرتقي بعقله الى مافوق المدركات العلمية زلت قدمه وامسى من الضالين . وقد نهى الشارع عن النظر الى الاسباب القصوى والحقائق المطلقة لان ذلك يبعث على الضلال في بيداء الاوهام . فلنعتقد اذن في هذه الامور بما امرنا به الشارع لأنه اعرف منا بمصالح الدين وطرق السعادة لاطلاعه على ماوراء الحس .

ج — . الاطلاع على ما وراء الحس

وظاهر ان الاقتصار في المعرفة على المدركات الحسية واتباع ماامرنا به الشارع ، عن طريق التقليد ، والامتناع من الالتفات الى ماوراء الحس كل ذلك يدل على ضيق الفكر وقصور النظر ، الا ان ابن خلدون كما ذكرنا يعتقد ان في النفس الانسانية استعداداً للانسلاخ من البشرية الملكية وقد قسم النفوس البشرية الى ثلاثة اصناف :

آ — صنف عاجز عن الوصول الى الادراك الروحاني

لاتصاله بالمدارك الحسية ، وهذا هو الادراك البشري الذي يتوقف عنده العلماء ٠

٢ – وصنف متوجه بتلك الحركة الفكرية نحو العقل الروحاني فيتجاوز حدود الاوليات العقلية ويتعمق في المشاهدات الباطنية وهي امور وجدانية لا نطاق لها ٠ وهذه مدارك الاولياء ،وهي الحاصلة بعد الموت لاهل السعادة ٠

٣ – وصنف مفطور على الانسلاخ من البشرية الى طور الملائكة من الافق الاعلى ليصير لمحة من لمحات الزمان ملكاً بالفعل ٠ وهؤلاء هم الانبياء ٠ وهذا الاستعداد الخاص بالانبياء يوجد معه عوائق وموانع كثيرة تمنع من حصوله٠ ومن اعظم تلك الموانع الحواس الظاهرة ٠ وقد ذكر ابن خلدون ذلك في تعليل الرؤيا وحصولها بارتفاع حجاب الحس ٠ وعلل ارتفاع حجاب الحس في النوم بنظريته في الروح الحيواني ٠وهي شبيهة بنظرية (ديكارت)الفيزيولوجية المسماة (Théorie des esprits animaux) ٠والروح الحيواني هذا ، عند ابن خلدون ، بخار لطيف ينقل آثار الجسد

الكثيف الى النفس ، وعندما يعرض النوم للحواس الظاهرة ينصرف الروح الحيواني عنها الى الحس الباطن فتخف عن النفس شواغل الحس وترجع اليها صورها المنتزعة من المدركات المألوفة ·

فابن خلدون يسعى اذن لتعليل الرؤيا تعليلاً وضعياً وهو في نظرية النبوة والانسلاخ من البشرية يشبه ابن سينا في تعليل النبوة واستعداد النفس لبلوغ هذا الطور [1] ·

د · ــ الكون

فها انت ترى ان النفس في هذا الكون ذات نطاق معين في ترتيب الوجود · وقد رتب هذا الوجود على نسق خاص بحيث صارت الاسباب والمسببات معلقة بعضها ببعض فمن كون الى كون ومن استحالة الى استحالة · وكأني بابن خلدون ، وهو يصف ترتيب الاسباب واتصال الاكوان بعضها ببعض ، قد تنبأ بما سينتهي اليه علماء التطور في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر · فقد جعل العالم المحسوس الجثماني اول

(١) ابن سينا ، كتاب الشفاء ، المقالة العاشرة

المراتب لانه عالم العناصر المشاهدة ثم تدرج بها صاعداً من الارض الى الماء ثم الى الهواء ثم الى النار وقال ان كل واحد منها مستعد الى ان يستحيل الى ما يليه صاعداً وهابطاً حتى ينتهي الى عالم الافلاك . ثم نظر الى عالم التكوين وبين كيف ابتدأ الترتيب من المعادن الى النبات ثم الى الحيوان . وهنا جعل آخر افق المعادن متصلا باول افق النبات وآخر افق النبات متصلا باول افق الحيوان . وقال ان معنى هذا الاتصال ان يكون آخر افق منها مستعداً بالاستعداد القريب ان يصير اول افق من الذي بعده . وقد اتسع عالم الحيوان ايضاً وتعددت صوره حتى انتهى الى الانسان وهو صاحب النفس المدركة .

ومع أنك تجد لنظرية ترتيب الوجود على هذه الصورة أساساً عند اخوان الصفا وخاصة عند ابن سينا فانك لا تستطيع ان تقول أن ابن خلدون قد نقل ذلك عنهم تقليداً لأنه كيف ذلك كله بحسب مذهبه العام وفلسفته الاجتماعية . ونظريته في التطور لا تقتصر

على استحالة بعض صور الكون إلى بعض آخر بل تشمل جميع صور الوجود . وقد طبق ذلك على الحياة الاجتماعية والعمران . فمسألة التطور إذن أساسية في فلسفته ، وهو يعتقد ايضاً أن هذا التطور لا يكون طفرةً ، بل يكون بالتدريج من حالة إلى حالة ، وقد ذكر ذلك في الرد على أصحاب الكيمياء الذين يعتقدون أنه يمكن تحويل النحاس الى ذهب ، فهو إذن قد سبق علماء التطور إلى فكرة التطور الطبيعي التدريجي في الكون عامةً وفي الحياة الاجتماعية وحوادث التاريخ خاصة .

٥ . — تصنيف العلوم وتعليمها

ومن الظواهر الدالة على تطور الحياة الاجتماعية ارتقاء العلوم والصنائع فقد قال ابن خلدون في المقدمة : إن العلوم إنما تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة ويمكن اعتبار ذلك بحال بغداد وقرطبة والقيروان والبصرة وغيرها من الأمصار فإنها ، لما كثر عمرانها ، زخر فيها بحر العلم .

فكلما تقدم العمران تقدمت العلوم ، والعكس بالعكس .

وقد بحث ابن خلدون في العلوم كما بحث في غيرها من الظواهر الاجتماعية ولم يقتصر ، في دراستها ، على ذكر العلماء أو أسماء الكتب كما فعل ابن النديم في الفهرست وابن أبي أصيبعة في طبقات الأطباء بل عدّ العلوم ظاهرة اجتماعية فحللها ورتب أقسامها كما يفعل مفكرو العصر الحاضر .

وإذ كان ابن خلدون يعتقد أن العلم والتعليم طبيعيان في العمران البشري فإنه يميز الانسان من الحيوان بالفكر . ولا شك في أن الاجتماع الذي يهيئ تعاون الناس على تحصيل الرزق يفيد الانسان عقلاً وعلماً ، ولذلك كانت الحنكة والتجربة والملكات الصناعية والحضارة الكاملة كلها تفيد عقلاً .

أما العلوم فتنشأ عن اختلاج الفكر الذي يقول عنه ابن خلدون أنه أسرع من لمح البصر . وهو يبعث الانسان على تحصيل ما ليس عنده من الادراكات . فإما أن يهتدي إليه بعقله ، وإما أن يرجع فيه الى من سبقه . وأعلى درجات

الفهم درجة الفهم النظري لأن الانسان يستخرج به العلائق العامة والأفكار ويؤلف منها علوماً مختلفة ٠

ولذلك انقسمت العلوم إلى صنفين : ١ً صنف طبيعي للانسان يهتدي إليه بفكره ، وهو العلوم العقلية (الحكمية والفلسفية) ٢ً — صنف نقلي يأخذه عمن وضعه وهو العلوم النقلية الوضعية (الدينية) ٠

والعلوم العقلية غير مختصة بملة من الملل بل موجودة في النوع الانساني منذ كان عمران البشر ٠ وهي مشتملة على أربعة علوم : الأول علم المنطق ، والثاني العلم الطبيعي، والثالث العلم الإلهي، والرابع هو التعاليم ٠ وتشتمل التعاليم على أربعة علوم : الهندسة والارتماطيقي والموسيقى وعلم الهيئة ٠

أما العلوم النقلية فكلها مستندة إلى النقل عن الواضع الشرعي ، ولا مجال فيها الى العقل إلا في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول ٠ وأصل هذه العلوم الكتاب والسنّة ، وأصنافها كثيرة ، فمنها علم التفسير وهو ينظر في الكتاب ببيان ألفاظه ، وعلم القراآت وهو ينظر في كيفية اسناد

الكتاب واختلاف روايات القراء في قراءته ، ثم علوم الحديث وهي إسناد السنّة إلى صاحبها والكلام في الرواة الناقلين لها ومعرفة أحوالهم وعدالتهم ليقع الوثوق في اخبارهم . ثم أصول الفقه ، وهو النظر في قوانين استنباط الأحكام من أصولها . والفقه ، وهو معرفة احكام الله في افعال المكلفين ويتبعه علم الفرائض ، ثم علم الكلام ، وهو يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف واهل السنة . ثم علم التصوف ، وغايته قطع عقبات النفس والتنزه عن اخلاقها المذمومة حتى يتوصل الى تخلية القلب عن غير الله ، وعلم تعبير الرؤيا ، وهو العلم بالقوانين الكلية التي يبني عليها المعبر تأويله وهو علم مضيءٌ بنور النبوة ، ثم علوم اللسان العربي ، وهي علم اللغة وعلم النحو وعلم البيان وعلم الأدب .

ويمكن ترتيب ذلك على الوجه الآتي :

- العلوم
  - العلوم العقلية —
    - ١ — علم المنطق
    - ٢ — العلم الطبيعي (الانسان ، الحيوان، النبات ، المعدن) ومن فروعه الطب والفلاحة
    - ٣ — العلم الالهي
    - ٤ — التعاليم : (الهندسة ، الارتماطيقي، الموسيقى ، الهيئة)
  - العلوم النقلية —
    - ١ — علم التفسير
    - ٢ — القرا آت
    - ٣ — علوم الحديث
    - ٤ — أصول الفقه وما يتعلق به من الجدل والخلافيات
    - ٥ — الفقه وما يتبعه من الفرائض
    - ٦ — علم الكلام
    - ٧ — علم التصوف
    - ٨ — علم تعبير الرؤيا
    - ٩ — علوم اللسان العربي
      - علم اللغة
      - علم النحو
      - علم البيان
      - علم الادب.

ولمّا كانت العلوم النقلية تشمل الشرعيات المستندة إلى الكتاب والسنة كانت دراستها قبل دراسة العلوم العقلية افضل، لأنها تصون الفكر من الوقوع في معاطب الفلسفة . فعلى من يستهويه مرض الفلسفة ان يلقح نفسه بالعلوم الدينية . ولا يجوز ان يكبّ احد عليها وهو خلوٌ من علوم الملّة .

* * *

إن ترتيب العلوم وانتهاء مدارك الناظرين فيها الى الغاية التي لا غاية فوقها وتهذيب الاصطلاحات العلمية جعل لكل فن في الحياة الاجتماعية رجالاً يرجع اليهم فيه واوضاعاً يستفاد منها بالتعليم . وكما يحتاج تعليم الصنائع الى معلم فكذلك يحتاج طالب العلم الى استاذ يأخذ علمه عنه ويكسب طريقته منه . اذن فالتعليم للعلم ضروري في العمران البشري

ولكن ما هي الطرق التي ينبغي اتباعها في تعليم العلوم ؟ يقسم ابن خلدون العلوم إلى قسمين : قسم مقصود بالذات كالشرعيات من الفقه وعلم الكلام ، وكالطبيعيات والالهيات

من الفلسفة . وعلوم آليه هي وسيلة لهذه العلوم كالعربية والمنطق وغيرها . ويقول ان هذه العلوم الآليه لا ينبغي أن ينظر فيها إلا من حيث هي آلة لأن توسع النظر فيها عائق عن تحصيل العلوم المقصودة بالذات . فاذا أضاع المتعلم عمره في تحصيل النحو شغله ذلك عن اكتساب ملكة اللغة . فيجب على المعلمين لهذه العلوم الآلية أن لايتوسعوا فيها لأن إضاعة الوقت في الوسائل مانعة من الظفر بالمقاصد .

وقد انتقد ابن خلدون طرق التعليم المتبعة في زمانه ووضع بعض القواعد التهذيبية التي تدل على سعة فهمه وواسع علمه فمنها :

١ — الشدة على المتعلمين مضرة بهم ، لأنها تبعثهم على بغض الأستاذ والعلم معاً . وتحملهم على الكسل والكذب والخبث فإن المهذب الذي يحزن تلاميذه يميت أذهانهم . وكل أمة وقعت في قبضة القهر كسلت نفوس أفرادها عن اكتساب الفضائل، وانقبضت عن غايتها ومدى إنسانيتها . فتهذيب الأطفال بالقرب والملاينة خير من إرهاق نفوسهم

وأجسادهم بالعسف والضرب ·

٢ – إن تلقين العلوم للمتعلمين يجب أن يكون على التدريج شيئاً فشيئاً وقليلاً قليلاً · وهذه أحدث طريقة في التهذيب الحديث ، لأن العلوم التي تلقن للأطفال يجب أن تكون على قدر مداركهم واستعداداتهم وهذا ما نسميه اليوم بالانتقال التدريجي من السهل الى الصعب · وقد أشار ابن خلدون إلى ضرورة التكرار في اكتساب الملكات العلمية وقال : يكون المتعلم أول مرة عاجزاً عن فهم الأمور الكلية ،فلا يدرك الأمور إلا على سبيل التقريب وبالأمثال الحسية · ويسمى ذلك اليوم بتدريج المتعلم من المحسوس الى المجرد ، لأنك اذا القيت على المتعلم الغايات قبل البدايات ، وهو عاجز عن الفهم والوعي ، حسب ذلك من صعوبة العلم فتكاسل عنه وانحرف ·

٣ – إن تفريق المجالس وتقطيع ما بينها بأوقات طويلة ذريعة إلى النسيان وانقطاع مسائل الفن بعضها عن بعض ، فيعسر حصول الملكة بتفريق التكرار لأن الملكات

إنما تحصل بتتابع الفعل ٠

٤ — ومن المذاهب الجميلة والطرق الواجبة في التعليم أن لا يخلط على المتعلم علمان معاً ٠ فانه حينئذ قل ان يظفر بواحد منهما ٠

٥ — ومنها ان كثرة التآليف في العلوم عائقة عن التحصيل

٦ — ومنها ان كثرة الاختصارات المؤلفة في العلوم مخلة بالتعليم ٠

٧ — وخير طريقة في اكتساب العلوم أن يتوجه الانسان بفكره الطبيعي وإلهامه الى المطلوب ، فيلوح له بأسرع من لمح البصر ٠ وفحول النظار يحصلون على المطالب في العلوم بدون صناعة المنطق والألفاظ ٠ وذلك بالتعرض لرحمة الله وإلهامه ٠ ولا بد للمتعلم من مجاوزة حجب الألفاظ واشراك الأدلة والتخلص من غمرة المناقشات والجدل والشبهات الى فضاء الفكر الطبيعي الذي فطر عليه ، حتى تشرق عليه أنوار الفتح ويظفر بالمطلوب ٠ وهذه الفكرة

التهذيبية هي خير ما جاء في المقدمة لأنها تشير إلى ضرورة اتباع الحدس في التربية والتعليم . والتربية الحدسية هي آخر ما انتهى إليه علماء التربية في العصر الحاضر

وقد انتقد ابن خلدون عادة شائعة في زمانه تقضي بالابتداء بتعلم القرآن وحفظه ، ظناً من أصحابها أن تعلم القرآن خير واسطة لتعلم اللغة فيرى ابن خلدون أن الحق على عكس ذلك ، لأن الطفل لا يفهم مايقرأ وخير للمعلمين ألا يبدأوا بتدريس القرآن إلا عندما يصبح الطفل قادراً على التفكير .

واللغة التي يجب التدريس فيها هي اللغة الأصلية لأن الذين يدرسون بلغة غير لغتهم لا يتوصلون إلى إتقان اللغة الأجنبية ولا الى إتقان لغتهم الأصلية .

فها أنت ترى أن أكثر هذه الآراء التي جاء بها ابن خلدون تذكرنا بأساطين التربية الحديثة . ومع أن مسائل التربية التي وردت في المقدمة غير مقصودة بالذات ، فإن هذه الأفكار التي لخصناها تدل دلالة واضحة على ما لابن خلدون

من الأفكار الصائبة والأنظار النافذة في فهم فلسفة التهذيب وأصول التثقيف ·

٤ — نظرياته في التاريخ

آ — · علم العمران

لم يكن ابن خلدون مخطئاً في دعواه بأنه قد أسس في مقدمته علماً جديداً لم يكن معروفاً قبله · فانه ، حقاً ، اول من جعل من العمران البشري والاجتماع الانساني موضوعاً مستقلا بذاته يبحث في العمران وما يعرض له من احوال على منهاج مقرر ·

واليك ما تشتمل عليه المقدمة من مباحث :

١) مدخل في موضوع التاريخ وغايته ومناهجه ·

٢) في ضرورة الاجتماع الانساني وتأثير الأقليم والمحيط في احوال البشر واخلاقهم ·

٣) في حياة البدو كأول مرحلة لتطور الامم

٤) في الدولة وماهيتها ونشأتها وانواعها واسباب

تقدمها وانقراضها

٥) في المدن وحياة الحضارة كآخر مرحلة لتطور العمران ٠

٦) في الحياة الاقتصادية من معاش وكسب وصنائع

٧) في المعرفة عامة والعلوم وتقسيمها ٠

من تدقيق هذه المباحث نرى بأن مقدمة ابن خلدون ليست عبارة عن ملاحظات مقتصرة على مجرى التاريخ ومشاهدات عارضة عن حياة الامم كما هي الحال عند غيره من فلاسفة التاريخ القدماء والمتأخرين بل أنها « علم مستقل بذاته ، ذو موضوع خاص وهو العمران البشري والاجتماع الانساني وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض والمسائل لذاته واحدة بعد اخرى « وهذا شأن كل علم من العلوم ٠ »

ب ـ . التاريخ كعلم

يستند علم العمران في بحثه ، في الدرجة الاولى ، الى المعلومات التي ينقلها الينا التاريخ عن تطور البشر ٠

وهـذه المعلومات لايمكن الاعتماد عليها الا اذا كانت لها قيمة واقعية . لذلك كانت مساعي ابن خـلدون متجهة قبل كل شيء الى انقاذ التاريخ من المغالط والاساطير السائدة ثم جعله علماً حقيقياً يساعدنا على النظر والتحقيق ومعرفة الوقائع واسبابها بصورة صحيحة دقيقة .

وقد انتقد ابن خلدون بشدة المؤرخين القدماء وأظهر فساد البحث عندهم وطلب من علماء التاريخ أن لايعتمدوا على مجرد النقل بل أن « يحكموا اصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران وان يقيسوا الامور بعضها مع بعض ويماثلوا بين الحاضر والغائب . »

بذلك كان يريد ابن خلدون أن يرفع التاريخ الى مصاف العلوم العقلية المثبتة . فجعل موضوعه لايقتصر كما في السابق على الاخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأُول » بل يشتمل على كل مظاهر العمران والاجتماع البشري فيبحث عن كافة الامم مهما كانت درجة حضارتها ويصف جميع احوالها وامورها لا

السياسية والحربية فقط، بل الاجتماعية والاقتصادية والفكرية والدينية أيضاً .

ج ـ . العوامل المؤثرة في التاريخ

ويطلب ابن خلدون ان لايكتفي علم التاريخ بسرد الحوادث الماضية سرداً مجرداً ، بل ان يسعى لتعليل الوقائع ومعرفة اسبابها والنفوذ الى العوامل المؤثرة فيها .

وقد حاول ابن خلدون ان يكشف لنا عن هذه العوامل الطبيعية والاجتماعية الفعالة التي تؤثر في مجرى التاريخ العام وفي تطور حياة الامم . فذكر لنا تأثير المحيط والاقليم والوضع الجغرافي في احوال الامم وطبائعها وتطورها. ثم تعرض الى اهمية الاقتصاد في مجرى التاريخ فقال بأن « اختلاف الأجيال في احوالهم انما هو باختلاف نحلتهم من المعاش . » وهكذا نراه قد سبق (كارل ماركس) الى الفكرة الاساسية التي تقوم عليها نظرية « المادية التاريخية »

على ان القوة المؤثرة الحقيقية في التاريخ هي على رأي ابن خلدون ، العصبية قبل كل شيء ومعناها الإتحاد والإلتحام.

أي الرابطة الاجتماعية . وهي تشبه فكرة « الفضيلة Virtù » عند (ما كيافللي) .

وكذلك يذكر ابن خلدون الدين بين العوامل المؤثرة في تطور الأمم بينما نراه لا يعترف للشخصيات الكبيرة بالمقدرة على تغيير مجرى التاريخ بل يعتبرها تابعة لتأثير المحيط والظروف لا يمكن ان تنجح في مهمتها الا بالسير مع اتجاه التطور العام .

د . — ماهية التطور التاريخي وقوانينه

يرجع الفضل الى ابن خلدون بأنه سبق الجميع الى ملاحظة التطور التاريخي العام فقام يطلب من المؤرخ ان لا يغفل عن « تبدل الاحوال في الامم والاجيال بتبدل العصور ومرور الايام » . وقائلاً بأن هذا التبدل يحدث بصورة تدريجية ثابتة . ثم يعتقد ابن خلدون بأن هذا التطور يجري حسب قانون معين تقتضيه طبائع الاحوال في ذاتها وهذا هو التطور بالمعنى الحديث .

يقول ابن خلدون : بأن « الدولة تنتقل في أطوار مختلفة وحالات متجددة » ويدعي بأن هذه الأطوار طبيعية . ويقصد بذلك أنها « أمور لا تتبدل » تحدث بالضرورة وحسب قوانين معينة ثابتة .

ويقرر ابن خلدون بأن التطور التاريخي تابع لقانون الأجيال الثلاثة الذي يقول بأن الأمم يبتدئ تطورها التاريخي في حالة البداوة وهي قوية العصبية . متصفة بالشجاعة والنشاط والحياة الجديدة المتدفقة .

ثم ينتقل الجيل الثاني بعد تأسيس الملك وفتح الأمصار إلى دور الحضارة فتزخر المدنية وتنتشر العلوم والصنائع .

وأخيراً تسقط الأمة في الجيل الثالث في الترف والبذخ فتزول منها العصبية ويتسارع اليها الاضمحلال .

إن نظرية ابن خلدون في التاريخ يمكن أن نسمى « طبيعية » . فانها تقول بوجود قانون طبيعي عام تسير عليه الأمم في تطورها مثل المخلوقات الأخرى ، مجتازة أدواراً طبيعية معينة لا محيد عنها :

كدود القز ينسج ثم يفنى   بمركز نسجه في الانعكاس

٥ — نظرياته في الاجتماع

٠— علم الاجتماع

لما جعل ابن خلدون موضوع علم التاريخ يشمل قبل كل شيء أحوال الاجتماع الانساني وطبيعة العمران كان، من الطبيعي أن يبحث أيضاً في ماهية الاجتماع نفسه وظواهره . وهكذا نرى المقدمة مفعمة بكثير من المباحث الاجتماعية التي لم يسبقه إليها أحد . وليس من فرق بين علم العمران الذي وضعه ابن خلدون وبين علم الاجتماع الحديث إلا من حيث تحديد الموضوع واقتصاره على المسائل الاجتماعية البحتة .

على أن المهم في مقدمة ابن خلدون ، ليس في الحقيقة ، معالجة المسائل الاجتماعية نفسها ، بل إنما هو اتباعه الطريقة الاجتماعية في مباحثه العمرانية والتاريخية . فانه كان يسعى دائماً لتعليل جميع مايحدث في حياة الأمم من أحوال كظواهر اجتماعية . هكذا كان ينظر الى الدولة والخلافة بل والدين أيضاً ويقول بتطور أشكالها حسب تبدل الظروف الاجتماعية .

ب . — العصبية

يرجع ابن خلدون السبب في الاجتماع الانساني قبل كل شيء إلى فكرة العصبية التي لا يقتصر معناهـا على رابطة الدم واللحم بل يشمل أيضاً الالتحام بالعشرة والمرافقة وطول الممارسة والصحبة بالمربى والرضاع وسائر احوال الموت والحياة» . فهي العامل النفسي الذي تقوم عليه الحياة الاجتماعية في نشأتها وتطوراتها . وحسب ماهية العصبية ودرجتها تختلف الظواهر الاجتماعية .

ج . — التقليد

ومن المسائل الاجتماعية — النفسية المهمة التي يلاحظها ابن خلدون نذكر تأثير التقليد في الحياة الاجتماعية وانتقال العادات والطباع بين الأجيال والأمم المختلفة . وهو يعلل التقليد بميل النفس الى اعتقاد الكمال فيمن تنقاد اليه كما بين الأبناء وآبائهم والتلاميذ وأساتذتهم . ولعلّ ابن خلدون أول من عرف أهمية التقليد في الحياة الاجتماعية وحاول شرحه من الوجهة النفسية كما فعل مؤخراً الاجتماعي الافرنسي

الشهير (غبريل تارد) في كتابه (قوانين التقليد) ٠

د ٠ — الطبقات الاجتماعية

ومما يسترعي شديد الانتباه أن يعمد ابن خلدون في بحثه عن احوال المعاش الى تقسيم السكان الى طبقات حسب مكانتها الاقتصادية ٠ وهو يشبه الاشتراكيين في قوله بأن « الطبقات تسعى لاستثمار بعضها بعضاً استناداً الى مـا لها من السلطة الاجتماعية والسياسية ٠ فإن كل طبقة من طباقـ أهل العمران من مدينة او اقليم لها قدرة على من دونها من الطباقـ ٠٠٠ والجاه داخل على الناس في جميع ابواب المعاش ٠٠٠ فاذا كان الجاه متسعاً كان الكسب الناشئ عنه كذلك ٠٠ »

ومثل هذه المباحث الاجتماعية الطريفة التي لا تخلو من دقة المشاهدة وعمق النظر كثيرة في مقدمة ابن خلدون فالشرق يفاخر حقاً بهذا الفيلسوف الاثباتي الذي وضع الأسس العلمية لفلسفة التاريخ وعلم الإجتماع الحديث ٠

الفلسفة الكونية

١ — ترتيب الكون

اعلم ارشدنا الله واياك انا نشاهد هذا العالم، بما فيه من المخلوقات كلها، على هيئة من الترتيب والاحكام وربط الاسباب بالمسببات واتصال الاكوان بالاكوان واستحالة بعض الموجودات الى بعض، لا تنقضي عجائبه في ذلك ولا تنتهي غاياته. وابدأ من ذلك بالعالم المحسوس الجثماني، واولا عالم العناصر(١) المشاهدة كيف تدرج صاعداً من الارض الى الماء ثم الى الهواء ثم الى النار متصلا بعضها ببعض، وكل واحد منها مستعد الى ان يستحيل الى ما يليه صاعداً وهابطاً، ويستحيل بعض الاوقات. والصاعد منها الطف مما قبله الى ان ينتهي الى عالم الافلاك، وهو الطف من الكل، على طبقات اتصل بعضها ببعض على هيئة لا يدرك الحس منها الا الحركات فقط، وبها يهتدي بعضهم الى معرفة مقاديرها واوضاعها وما بعد ذلك من وجود الذوات التي لها هذه الاثار فيها: ثم انظر الى عالم التكوين كيف (٢) ابتدأ من المعادن ثم النبات ثم الحيوان على هيئة بديعة من التدريج، آخر افق المعادن متصل باول افق النبات مثل الحشائش وما لا بذر له، وآخر افق النبات مثل النخل والكرم متصل باول افق الحيوان مثل الحلزون والصدف ولم يوجد لها الا قوة اللمس فقط. ومعنى الاتصال في هذه المكونات ان آخر افق منها

---

(١) العناصر اربعة وهي الارض والهواء والنار والماء

(٢) يراد بالذات الحقيقة او مفهوم الشيء او ما قام بذاته والذات هو النفس ايضاً.

مستعد بالاستعداد القريب لان يصير اول افق الذي بعده . واتسع عالم الحيوان وتعددت انواعه وانتهى في تدريج التكوين الى الانسان صاحب الفكر والروية ترتفع اليه من عالم القردة(١) الذي اجتمع فيه الحس والادراك ولم ينته الى الروية والفكر بالفعل وكان ذلك اول افق من الانسان بعده وهذا غاية شهودنا.

ثم انا نجد في العوالم على اختلافها آثاراً متنوعة ففي عالم الحس آثار من حركات الافلاك والعناصر، وفي عالم التكوين آثار من حركة النمو والادراك تشهد كلها بان لها مؤثراً مبايناً للاجسام فهو روحاني، ويتصل بالمكونات لوجوب اتصال هذا العالم في وجودها وذلك هو النفس المدركة والمحركة ولابد فوقها من وجود آخر يعطيها قوى الادراك والحركة ويتصل بها ايضاً ويكون ذاته ادراكا صرفاً وتعقلا محضاً . وهو عالم الملائكة فوجب من ذلك ان يكون للنفس استعداد للانسلاخ من البشرية الى الملكية ليصير بالفعل من جنس الملائكة وقتاً من الاوقات في لمحة من اللمحات . وذلك بعد ان تكمل ذاتها الروحانية بالفعل كما نذكره بعد . و يكون لها اتصال بالافق الذي بعدها شأن الموجودات المرتبة كما قدمناه فلها في الاتصال جهتا العلو والسفل، هي متصلة بالبدن من اسفل منها ومكتسبة به المدارك الحسية التي تستعد بها للحصول على التعقل بالفعل، ومتصلة من جهة الاعلى منها بافق الملائكة ومكتسبة به المدارك العلمية والغيبية . فان عالم الحوادث موجود في تعقلاتهم من غير زمان وهذا على ما

(١) نقلا عن طبعة باريس لان النسخ الشرقية كلها قلبت هذه الكلمة الى قدرة

قدمناه من الترتيب المحكم في الوجود باتصال ذواته وقواه بعضها ببعض .
ثم ان هذه النفس الانسانية غائبة عن العيان وآثارها ظاهرة في البدن، فكأنه وجميع اجزائه مجتمعة ومفترقة الات للنفس ولقواها : اما الفاعلية فالبطش باليد والمشي بالرجل والكلام باللسان والحركة الكلية بالبدن متدافعاً . واما المدركة وإن كانت قوى الادراك مرتبة ومرتقية الى القوة العليا منها ومن المفكرة التي يعبر عنها بالناطقة فقوى الحس الظاهرة بآلاته من السمع والبصر وسائرها يرتقي الى الباطن واوله الحس المشترك وهو قوة تدرك المحسوسات مبصرة ومسموعة وملموسة وغيرها في حالة واحدة . وبذلك فارقت قوة الحس الظاهر ، لان المحسوسات لا تزدحم عليها في الوقت الواحد ثم يؤديه الحس المشترك الى الخيال وهي قوة تمثل الشيء المحسوس في النفس كما هو مجرداً عن المواد الخارجة فقط . وآلة هاتين القوتين في تصريفهما البطن الاول من الدماغ ، مقدمه للاولى ومؤخره للثانية . ثم يرتقي الخيال الى الواهمة والحافظة . فالواهمة لادراك المعاني المتعلقة بالشخصيات كعداوة زيد وصداقة عمرو ورحمة الاب وافتراس الذئب . والحافظة لايداع المدركات كلها متخيلة وغير متخيلة وهي لها كالخزانة تحفظها لوقت الحاجة اليها . وآلة هاتين القوتين في تصريفهما البطن المؤخر من الدماغ اوله للاولى ومؤخره للاخرى . ثم ترتقي جميعها الى قوة الفكر وآلته البطن الاوسط من الدماغ . وهي القوة التي يقع بها حركة الروية والتوجه نحو التعقل ، فتحرك النفس بها دائما لما ركب فيها من النزوع للتخلص من درك القوة والاستعداد الذي للبشرية ، وتخرج

الى الفعل في تعقلها متشبهة بالملأ الاعلى الروحاني وتصير في اول مراتب الروحانيات في ادراكها بغير الالات الجسمانية . فهي متحركة دائماً ومتوجهة نحو ذلك وقد تنسلخ بالكلية من البشرية وروحانيتها الى الملكية من الافق الاعلى من غير اكتساب بل بما جعل الله فيها من الجبلة والفطرة الاولى في ذلك .

٢ . — النفوس البشرية

والنفوس البشرية على ثلاثة اصناف : صنف عاجز بالطبع عن الوصول الى الادراك الروحاني فينقطع بالحركة الى الجهة السفلى نحو المدارك الحسية والخيالية وتركيب المعاني من الحافظة والواهمة على قوانين محصورة وترتيب خاص يستفيدون به العلوم التصورية والتصديقية (١) التي للفكر في البدن وكلها خيالي منحصر نطاقه اذ هو من جهة مبدئه ينتهي الى الاوليات ولا يتجاوزها وان فسد فسد ما بعدها وهذا هو في الاغلب نطاق الادراك البشري الجسماني واليه تنتهي مدارك العلماء وفيه ترسخ اقدامهم .

— وصنف متوجه بتلك الحركة الفكرية نحو العقل الروحاني والادراك الذي لا يفتقر الى الالات البدنية بما جعل فيه من الاستعداد لذلك فيتسع نطاق ادراكه عن الاوليات التي هي نطاق الادراك الاول البشري ويسرح في فضاء المشاهدات الباطنية وهي وجدان كلها لا نطاق لها من مبدئها ولا من منتهاها وهذه مدارك العلماء الاولياء اهل العلوم اللدنية والمعارف الربانية وهي الحاصلة بعد الموت لاهل السعادة في البرزخ .

---

(١) العلم اما تصور للماهيات ومعني به إدراك ساذج من غير حكم معه واما تصديق اي حكم بثبوت أمر لامر

وصنف مفطور على الانسلاخ من البشرية جملة جسمانيتها وروحانيتها الى الملائكة من الافق الاعلى ليصير في لمحة من اللمحات ملكا بالفعل ويحصل له شهود الملأ الاعلى في افقهم وسماع الكلام النفساني والخطاب الالهي في تلك اللمحة . وهؤلاء الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم جعل الله لهم الانسلاخ من البشرية في تلك اللمحة وهي حالة الوحي فطرة فطرهم الله عليها وجبلة صورهم فيها ونزههم عن موانع البدن وعوائقه ماداموا ملابسين لها بالبشرية بما ركب في غرائزهم من القصد والاستقامة التي يحاذون بها تلك الوجهة وركز في طباعهم رغبة في العبادة تكشف بتلك الوجهة وتسيغ نحوها فهم يتوجهون الى ذلك الافق بذلك النوع من الانسلاخ متى شاؤا بتلك الفطرة التي فطروا عليها لا باكتساب ولا صناعة فلذا توجهوا وانسلخوا عن بشريتهم وتلقوا في ذلك الملأ الاعلى ما يتلقونه وعاجوا به على المدارك البشرية منزلا في قواها لحكمة التبليغ للعباد فتارة يسمع دويا كانه رمز من الكلام يأخذ منه المعنى الذي القي اليه فلا ينقضي الدوي الا وقد وعاه وفهمه وتارة يتمثل له الملك الذي يلقي اليه رجلا فيكلمه ويعي ما يقوله والتلقي من الملك والرجوع الى المدارك البشرية وفهمه ما القي عليه كله كأنــــه في لحظة واحدة بل اقرب من لمح البصر لانه ليس في زمان بل كلها تقع جميعا فيظهر كأنها سريعة ولذلك سميت وحيا لان الوحي في اللغة الاسراع .

٣ — تعليل الرؤيا

واما الرؤيا فحقيقتها مطالعة النفس الناطقة في ذاتها الروحانية لمحة من صور الواقعات فانها عندما تكون روحانية تكون صور

الواقعات فيها موجودة بالفعل كما هو شأن الذوات الروحانية كلها ، وتصير روحانية بان تتجرد عن المواد الجسمانية والمدارك البدنية . وقد يقع لها ذلك لمحة بسبب النوم كما نذكر فتقتبس بها علم ماتتشوف اليه من الامور المستقبلة وتعود به الى مداركها فان كان ذلك الاقتباس ضعيفا وغير جلي بالمحاكاة والمثال في الخيال لتخلطه فيحتاج من اجل هذه المحاكاة الى التعبير وقد يكون الاقتباس قويا يستغني فيه عن المحاكاة فلا يحتاج الى تعبير لخلوصه من المثال والخيال . والسبب في وقوع هذه اللمحة للنفس انها ذات روحانية بالقوة مستكملة بالبدن ومداركه حتى تصير ذاتها تعقلا محضا ويكمل وجودها بالفعل فتكون حينئذ ذاتا روحانية مدركة بغير شيء من الالات البدنية الا ان نوعها في الروحانيات دون نوع الملائكة اهل الافق الاعلى الذين لم يستكملوا ذواتهم بشيء من مدارك البدن ولا غيره فهذا الاستعداد حاصل لها مادامت في البدن ومنه خاص كالذي للاولياء ومنه عام للبشر على العموم وهو امر الرؤيا .

واما الذي للانبياء فهو استعداد بالانسلاخ من البشرية الى الملكية المحضة التي هي اعلى الروحانيات ويخرج هذا الاستعداد فيهم متكررا في حالات الوحي وهو عندما يعرج على المدارك البدنية ويقع فيها مايقع من الادراك شبيها بحال النوم شبها بينا وان كان حال النوم ادون منه بكثير فلاجل هذا الشبه عبر الشارع عن الرؤيا بأنها جزؤ من ستة واربعين جزءاً من النبؤة وفي رواية ثلاثة واربعين وفي رواية سبعين وليس العدد في جميعها مقصوداً بالذات وانما المراد الكثرة .

. . . .

الحس وادراك بالباطن وهو بالقوى الدماغية وان هذا الادراك كله صارف لها عن ادراكها مافوقها من ذواتها الروحانية التي هي مستعدة له بالفطرة . ولما كانت الحواس الظاهرة جسمانية كانت معرضة للوسن والفشل بما يدركها من التعب والكلال وتغشى الروح بكثرة التصرف فخلق الله لها طلب الاستجمام (١) لتجرد الادراك على الصورة الكاملة وانما يكون ذلك بانخناس (٢) الروح الحيواني من الحواس الظاهرة كلها، ورجوعه الى الحس الباطن ويعين على ذلك مايغشى البدن من البرد بالليل فتطلب الحرارة الغريزية اعماق البدن وتذهب من ظاهره الى باطنه فتكون مشيعة مركبها، وهو الروح الحيواني، الى الباطن . ولذلك كان النوم للبشر في الغالب انما هو بالليل فاذا انخنس الروح عن الحواس الظاهرة ورجع الى القوى الباطنة وخفت عن النفس شواغل الحس وموانعه ورجعت الى الصورة التي في الحافظة تمثل منها بالتركيب والتحليل صور خيالية واكثر ماتكون معتادة لانها منتزعة من المدركات المتعاهدة قريبا ثم ينزلها الحس المشترك الذي هو جامع الحواس الظاهرة فيدركها على انحاء الحواس الخمس الظاهرة ، وربما التفتت النفس لفتة الى ذاتها الروحانية مع منازعتها القوى الباطنية فتدرك بادراكها الروحاني لانها مفطورة عليه وتقتبس من صور الاشياء التي صارت متعلقة في ذاتها حينئذ ثم يأخذ الخيال تلك الصور المدركة فيمثلها بالحقيقة او المحاكاة في القوالب المعهودة . والمحاكاة من هذه هي المحتاجه للتعبير وتصرفها بالتركيب والتحليل في صور الحافظة

(١) الاستجمام تجمع الفكر وحصره (٢) الانخناس الانقباض والتأخر

وهذه كلها انما يحصرهـا العلم المحيط ، والعلوم البشرية قاصرة عن ذلك . وانما حال من يدعي حصوله على الذهب بهذه الصنعة بمثابة من يدعي بالصنعة تخليق انسان من المني ونحن إذا سلمنا له الاحاطة باجزائه ونسبته واطواره وكيفية تخليقه في رحمه وعلم ذلك علماً محصلا بتفاصيله حتى لا يشذ منه شيء عن علمه سلمنا له تخليق هذا الانسان وأنى له ذلك .

ولنقرب هذا البرهان بالاختصار ليسهل فهمه فنقول حاصل صناعة الكيمياء ومايدعونه بهذا التدبير أنه مساوقة (١) الطبيعة المعدنية بالفعل الصناعي ومحاذاتها به الى ان يتم كون الجسم المعدني أو تخليق مادة بقوى وافعال وصورة مزاجية تفعل في الجسم فعلا طبيعياً فتصيره وتقلبه الى صورتها . والفعل الصناعي مسبوق بتصورات احوال الطبيعة المعدنية التي يقصد مساوقتها او محاذاتها او فعل المادة ذات القوى فيها تصوراً مفصلا واحدة بعد اخرى وتلك الاحوال لا نهاية لها والعلم البشري عاجز عن الاحاطة بما دونها وهو بمثابة من يقصد تخليق انسان او حيوان او نبات .

هذا محصل هذا البرهان وهو اوثق ما علمته وليست الاستحالة فيه من جهة الفصول كما رأيته ولا من الطبيعة انما هو من تعذر الاحاطة وقصور البشر عنها . وما ذكره ابن سينا بمعزل عن ذلك وله وجه آخر في الاستحالة من جهة غايته وذلك ان حكمة الله في الحجرين وندورهما انهما قيم لمكاسب الناس ومتمولاتهم فلو حصل عليهما بالصنعة لبطلت حكمة الله في ذلك وكثر وجودهما حتى لا يحصل أحد من

(١) المساوقة هي الاتحاد في المفهوم

اقتناتهما على شيء . وله وجه اخر من الاستحالة ايضاً وهو ان الطبيعة لا تترك اقرب الطرق في افعالهـــا وترتكب الاعوص والابعد . فلو كان هذا الطريق الصناعي الذي يزعمون انه صحيح وانه اقرب من طريق الطبيعة في معدنها واقل زماناً لمـا تركته الطبيعة الى طريقها الذي سلكته في كون الفضة والذهب وتخلقهما

نطاق العقل

١٠ ـ السببية

ان الحوادث في عالم الكائنات سواء كانت من الذوات او من الافعال البشرية او الحيوانية فلا بد لهـــا من اسباب متقدمة عليها، بها تقع في مستقر العادة، وعنها يتم كونـــه وكل واحد من هذه الاسباب حادث ايضاً فلا بد له من اسباب اخر. ولا تزال تلك الاسباب مرتقية حـــتى تنتهي الى مسبب الاسباب وموجدهـــا وخالقها سبحانه لا إله إلا هو. وتلك الاسباب في ارتقائها تتفسح وتتضاعف طولا وعرضاً ويحار العقل في ادراكها وتعديدها فاذاً لا يحصرها إلا العلم المحيط سيما الافعال البشرية والحيوانية فان من جملة اسبابها في الشاهد القصود والارادات، اذ لا يتم كون الفعل الا بارادته والقصد اليه. والقصود والارادات امور نفسانية ناشئة في الغالب عن تصورات سابقة يتلو بعضها بعضاً. وتلك التصورات هي اسباب قصد الفعل. وقد تكون اسباب تلك التصورات تصورات اخرى وكل ما يقع في النفس من التصورات مجهول سببه إذ لا يطلع احد على مبادئ الامور النفسانية، ولا على ترتيبها، انما هي اشياء يلقيها الله في الفكر يتبع بعضها بعضاً. والانسان عاجز عن معرفة مباديها وغاياتها وانما يحيط علماً في الغالب بالاسباب التي هي

محدثة وخلق الله اكبر من خلق الناس والحصر مجهول والوجود اوسع نطاقاً من ذلك والله من ورائهم محيط . فاتهم ادراكك ومدركاتك في الحصر واتبع ما امرك الشارع به من اعتقادك وعملك فهو احرص على سعادتك واعلم بما ينفعك لانه من طور فوق ادراكك ومن نطاق اوسع من نطاق عقلك ،

وليس ذلك بقادح في العقل ومداركه ، بل العقل ميزان صحيح فاحكامه يقينية لا كذب فيها ، غير انك لا تطمع ان تزن به امور التوحيد والاخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الالهية وكل ما وراء طوره ، فان ذلك طمع في محال . ومثال ذلك مثال رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب فطمع ان يزن به الجبال . وهذا لا يدرك على ان الميزان في احكامه غير صادق ، لكن العقل قد يقف عنده ولا يتعدى طوره حتى يكون له ان يحيط بالله وبصفاته ، فانه ذرة من ذرات الوجود الحاصل منه وتفطن في هذا الغلط من يقدم العقل على السمع في امثال هذه القضايا وقصور فهمه واضمحلال رأيه فقد تبين لك الحق من ذلك . واذا تبين ذلك فلعل الاسباب إذا تجاوزت في الارتقاء نطاق ادراكنا ووجودنا خرجت عن ان تكون مدركة فيضل العقل في بيداء الاوهام ويحار وينقطع . فاذن التوحيد هو العجز عن ادراك الاسباب وكيفيات تاثيرها وتفويض ذلك الى خالقها المحيط بها ، إذ لا فاعل غيره وكلها ترتقي اليه وترجع الى قدرته وعلمنا به انما هو من حيث صدورنا عنه ، وهذا معنى ما نقل عن بعض الصديقين العجز عن الادراك ادراك .

٣ . ـ العلم والعمل .

ثم أن المعتبر في هذا التوحيد ليس هو الايمان فقط الذي هو تصديق حكمي فان ذلك من حديث النفس وإنما الكمال فيه حصول صفة منه تتكيف بها النفس كما ان المطلوب من الاعمال والعبادات ايضاً حصول ملكة الطاعة والانقياد وتفريغ القلب عن شواغل ما سوى المعبود حتى ينقلب المريد السالك ربانياً . والفرق بين الحال والعلم في العقائد فرق ما بين القول والاتصاف . وشرحه ان كثيراً من الناس يعلم ان رحمة اليتيم والمسكين قربة الى الله تعالى مندوب اليها ، ويقول بذلك ويعترف به ، ويذكر مأخذه من الشريعة ، وهو لو رأى يتيما او مسكيناً من ابناء المستضعفين لفر عنه واستنكف ان يباشره فضلا عن التمسح عليه للرحمة وما بعد ذلك من مقامات العطف والحنو والصدقة . فهذا انما حصل له من رحمة اليتيم مقام العلم ولم يحصل له مقام الحال والاتصاف(١) . ومن الناس من يحصل له مع مقام العلم والاعتراف بان رحمة المسكين قربة الى الله تعالى مقام آخر اعلى من الاول وهو الاتصاف بالرحمة وحصول ملكتها ، فمتى رأى يتيماً او مسكيناً بادر اليه ومسح عليه والتمس الثواب في الشفقة عليه لا يكاد يصبر عن ذلك ولو دفع عنه ثم يتصدق عليه بما حضره من ذات يده وكذا علمك بالتوحيد مع اتصافك به . والعلم الحاصل عن الاتصاف ضرورة وهو أوثق مبنى من العلم الحاصل قبل الاتصاف وليس الاتصاف بحاصل

(١) راجع الغزالي : المنقذ من الضلال القول في طريق الصوفية

عن مجرد العلم حتى يقع العمل ويتكرر مراراً غير منحصرة فترسخ الملكة ويحصل الاتصاف والتحقيق ويجيء العلم الثاني النافع في الاخرة فان العلم الاول المجرد عن الاتصاف قليل الجدوى والنفع وهذا علم اكثر النظار والمطلوب انما هو العلم الحالي الناشيء عن العادة

. . . .

فقد تبين لك من جميع ما قررناه ان المطلوب في التكاليف كلها حصول ملكة راسخة في النفس يحصل عنها علم اضطراري للنفس هو التوحيد وهو العقيدة الايمانية وهو الذي تحصل به السعادة وان ذلك سواء في التكاليف القلبية والبدنية ويتفهم منه ان الايمان الذي هو اصل التكاليف وينبوعها هو بهذه المثابة ذو مراتب اولها التصديق القلبي الموافق للسان واعلاها حصول كيفية من ذلك الاعتقاد القلبي وما يتبعه من العمل مستولية على القلب فيستتبع الجوارح وتندرج في طاعتها جميع التصرفات حتى تنخرط الافعال كلها في طاعة ذلك التصديق الايماني وهذا ارفع مراتب الايمان وهو الايمان الكامل الذي لا يقارف المؤمن معه صغيرة ولا كبيرة اذ حصول الملكة ورسوخها مانع من الانحراف عن مناهجه طرفة عين . قال (صلعم) لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن وفي حديث هرقل لما سأل ابا سفيان بن حرب عن النبي (صلعم) واحواله فقال في اصحابه هل يرتد احد منهم سخطة لدينه قال لا قال

وكذلك الايمان حين تخالط بشاشته القلوب ومعناه ان ملكة الايمان اذا استقرت عسر على النفس مخالفتها شأن الملكات اذا استقرت فانها تحصل بمثابة الجبلة والفطرة وهـــذه هي المرتبة العالية من الايمان وهي في المرتبة الثانية من العصمة لان العصمة واجبة للانبياء وجوبا سابقاً وهـــذه حاصلة للمؤمنين حصولا تابعاً لاعمالهم وتصديقهم وبهذه الملكة ورسوخها يقع التفاوت في الايمان كالذي يتلى عليك من اقاويل السلف وفي تراجم البخاري (رض) في باب الايمان كثير منه مثل ان الايمان قول وعمل ويزيد وينقص وان الصلاة والصيـــام من الايمان وان تطوع رمضان من الايمان والحياء من الايمان والمراد بهذا كله الايمان الكامل الذي اشرنا اليه والى ملكته وهو فعلي .

[من فصل علم الكلام]

٤ ـ انتقاد المذهب الخيالي

[يتعرض ابن خلدون في فصل علم التصوف الى ذكر مذاهب الصوفية المختلفة وينتقد مذهب الوحدة المطلقة بصورة تدل على نزعته الواقعية]

قال :

وذهب آخرون منهم الى القول بالوحدة المطلقة وهو رأي اغرب من الاول في تعقله وتفاريعه يزعمون فيه ان

الوجود له قوى في تفاصيله بها كانت حقائق الموجودات وصورها ومودادها . والعناصر انما كانت بما فيها من القوى وكذلك مادتها لها في نفسها قوة بها كان وجودها . ثم ان المركبات فيها تلك القوى متضمنة في القوة التي كان بها التركيب كالقوة المعدنية فيها قوى العناصر بهيولاها وزيادة القوة المعدنية ثم القوة الحيوانية تتضمن القوة المعدنية وزيادة قوتها في نفسها وكذلك القوى الانسانية مع الحيوانية ثم الفلك يتضمن القوة الانسانية وزيادة وكذا الذوات الروحانية والقوة الجامعة للكل من غير تفصيل هي القوة الالهية التي أنبثت في جميع الموجودات كلية وجزئية وجمعتها واحاطت بها من كل وجه لا من جهة الظهور ولا من جهة الخفاء ولا من جهة الصورة ولا من جهة المادة فالكل واحد هو نفس الذات الالهية وهي في الحقيقة واحدة بسيطة والاعتبار هو المفصل لها كالانسانية مع الحيوانية الا ترى انها مندرجة فيها وكائنة بكونها ؟ فتارة يمثلونها بالجنس مع النوع في كل موجود كما ذكرناه وتارة بالكل مع الجزء على طريقة المثال وهم في هذا كله يفرون من التركيب والكثرة بوجه من الوجوه وانما اوجبها عندهم الوهم والخيال .

والذي يظهر من كلام ابن دهقان في تقرير هذا المذهب أن حقيقة ما يقولونه في الوحدة شبيه بما تقوله الحكماء في الالوان من ان وجودها مشروط بالضوء فاذا عدم الضوء لم تكن الالوان موجودة بوجه . وكذا عندهم الموجودات المحسوسة كلها مشروطة بوجود المدرك

الحسي بل والموجودات المعقولة والمتوهمة ايضاً مشروطة بوجود المدرك العقلي فاذن الوجود المفصل كله مشروط بوجود المدرك البشري . فلو فرضنا عدم المدرك البشري جملة لم يكن هناك تفصيل الوجود بل هو بسيط واحد فالحر والبرد والصلابة واللين بل والارض والماء والنار والسماء والكواكب انما وجدت لوجود الحواس المدركة لها لما جعل في المدرك من التفصيل الذي ليس في الموجود وانما هو في المدارك فقط فاذا فقدت المدارك المفصلة فلا تفصيل انما هو ادراك واحد وهو (أنا) لا غيره ويعتبرون ذلك بحال النائم فانه اذا نام وفقد الحس الظاهر فقد كل محسوس ، وهو في تلك الحالة . الا مايفصله له الخيال ، قالوا فكذا اليقظان انما يعتبر تلك المدركات كلها على التفصيل بنوع مدركه البشري ولو قدر فقد مدركه فقد التفصيل وهذا هو معنى قولهم الموهم لا الوهم الذي هو من جملة المدارك البشرية .

هذا ملخص رأيهم على ما يفهم من كلام ابن دهقان وهو في غاية السقوط لانا نقطع بوجود البلد الذي نحن مسافرون عنه واليه يقينا مع غيبته عن أعيننا وبوجود السماء المظلة والكواكب وسائر الاشياء الغائبة . والانسان قاطع بذلك ولا يكابر احد نفسه في اليقين مع ان المحققين من المتصوفه المتأخرين يقولون ان المريد (١) عند الكشف ربما يعرض له توهم هذه الوحدة ويسمى ذلك عندهم مقام الجمع ثم يترقى عنه الى التمييز بين الموجودات

(١) من اصطلاحات الصوفية وهو المتجرد عن ارادته

ويعبرون عن ذلك بمقام الفرق (١) وهو مقام العارف المحقق ولا بد للمريد عندهم من عقبة الجمع وهي عقبة صعبة لانه يخشى على المريد من وقوفه عندها فتخسر صفقته ...

[من فصل علم التصوف]

---

(١) الفرق ما نسب اليك والجمع ما سلب عنك ومعناه ان ما يكون كسباً للعبد من اقامة وظائف العبودية وما يليق باحوال البشرية فهو فرق وما يكون من قبل الحق من ابداء معان وابتداء لطف وإحسان فهو جمع . (تعريفات الجرجاني) : فالفرق بداية الارادة والجمع نهايتها . فمقام الفرق حسب التعريفات دون مقام الجمع .

علم الكلام والفلسفة

١٠ — موضوع علم الكلام

اعلم ان الشارع لما امرنا بالايمان بهـــذا الخالق الذي رد الافعال كلها اليه وافرده به كما قدمناه وعرفنا ان في هذا الايمان نجاتنا عند الموت اذا حضرنا لم يعرفنا بكنه حقيقة هذا الخالق المعبود اذ ذلك متعذر على ادراكنا ومن فوق طورنا فكلفنا اولا اعتقاد تنزيهه في ذاته عن مشابهة المخلوقين والا لما صح أنه خالق لهم لعدم الفارق على هذا التقدير ثم تنزيهه عن صفات النقص والا لشابه المخلوقين ثم توحيده بالاتحاد والا لم يتم الخلق للتمانع ثم أعتقاد انه عالم قادر فبذلك تتم الافعال وشاهـــد قضيته لكمال الاتحاد (١) والخلق ، ومريد والالم يخصص شيء من المخلوقات ومقدر لكل كائن والا فالارادة حادثة وأنه يعيدنا بعد الموت تكميلا لعنايته بالايجاد ولو كان لامر فان كان عبثا فهو للبقاء السرمدي بعد الموت . ثم أعتقاد بعثة الرسل للنجاة من شقاء هذا المعاد لاختلاف احواله بالشقاء

(١) في بعض النسخ ورد (الاتحاد) وهو خطأ لان المعنى لا يستقيم به والصحيح (الايجاد) كما في النسخ الاخرى

والسعادة وعدم معرفتنا بذلك وتمام لطفه ينافي الايتاء بذلك وبيان الطريقين وان الجنة للنعيم وجهنم للعذاب .

هذه امهات العقائد الايمانية معللة بأدلتها العقلية وادلتها من الكتاب والسنة كثيرة وعن تلك الادلة اخذها السلف وارشد اليها العلماء وحققها الائمة الا انه عرض بعد ذلك خلاف في تفاصيل العقائد اكثر مثارها من الآي المتشابهة فدعا ذلك الى الخصام والتناظر والاستدلال بالعقل زيادة الى النقل فحدث بذلك علم الكلام ولنبين لك تفصيل هذا المجمل . وذلك ان القرآن ورد فيه وصف المعبود بالتنزيه المطلق الظاهر الدلالة من غير تأويل في آي كثيرة وهي سلوب كلها وصريحة في بابها فوجب الايمان بها ووقع في كلام الشارع صلوات الله عليه وكلام الصحابة والتابعين تفسيرها على ظاهرها ثم وردت في القرآن آي اخرى قليلة توهم التشبيه مرة في الذات واخرى في الصفات فاما السلف فغلبوا ادلة التنزيه لكثرتها ووضوح دلالتها وعلموا استحالة التشبيه وقضوا بان الآيات من كلام الله فآمنوا بها ولم يتعرضوا لمعناها ببحث ولا تأويل وهذا معنى قول الكثير منهم اقروها كما جاءت اي آمنوا بانها من عند الله ولا تتعرضوا لتأويلها ولا لتفسيرها لجواز ان تكون ابتلاء فيجب الوقف والاذعان له وشذ لعصرهم مبتدعة اتبعوا ماتشابه من الايات وتوغلوا في التشبيه ففريق اشبهوا في الذات باعتقاد اليد والقدم والوجه عملا بظواهر وردت بذلك فوقعوا بالتجسيم الصريح ومخالفة آي التنزيه المطلق التي هي اكثر موارد واوضح دلالة لان معقولية الجسم

تقتضي النقص والافتقار وتغليب آيات السلوب في التنزيه المطلق التي هي اكثر موارد واوضح دلالة اولى من التعلق بظواهر هذه التي لنا عنها غنية وجمع بين الدليلين بتأويلهم ثم يفرون من شناعة ذلك بقولهم جسم لا كالاجسام . وليس ذلك بدافع عنهم لانه قول متناقض وجمع بين نفي واثبات ، ان كان بالمعقولية واحدة من الجسم وان خالفوا بينهما ونفوا المعقولية المتعارفة فقد وافقونا في التنزيه ولم يبق الا جعلهم لفظ الجسم اسماً من اسمائه ويتوقف مثله على الاذن وفريق منهم ذهبوا الى التشبيه في الصفات كاثبات الجهة والاستواء والنزول والصوت والحرف وامثال ذلك وآل قولهم الى التجسيم فنزعوا مثل الاولين الى قولهم صوت لا كالاصوات ، جهة لا كالجهات نزول لا كالنزول ، يعنون من الاجسام واندفع ذلك بما اندفع به الاول ولم يبق في هذه الظواهر الا اعتقادات السلف ومذاهبهم والايمان بها كما هي لئلا يكر النفي على معانيها بنفيها مع انها صحيحة ثابتة من القرآن ولهذا تنظر ماتراه في عقيدة الرسالة لابن ابي زيد وكتاب المختصر له وفي كتاب الحافظ ابن عبد البر وغيرهم فانهم يحومون على هذا المعنى ، ولا تغمض عينك عن القرائن الدالة على ذلك في غضون كلامهم . ثم لما كثرت العلوم والصنائع وولع الناس بالتدوين والبحث في سائر الانحاء وألف المتكلمون في التنزيه حدثت بدعة المعتزلة في تعميم هذا التنزيه في آي السلوب فقضوا بنفي صفات المعاني من العلم والقدرة والارادة والحياة زائدة على احكامها لما يلزم على ذلك من تعدد القديم بزعمهم

وهو مردود بان الصفات ليست عين الذات ولا غيرها وقضوا بنفي السمع والبصر لكونهما من عوارض الاجسام وهو مردود لعدم اشتراط البنية في مدلول هذا اللفظ وانما هو ادراك المسموع او المبصر وقضوا بنفي الكلام لشبه ما في السمع والبصر ولم يعقلوا صفة الكلام التي تقوم بالنفس فقضوا بان القران مخلوق بدعة صرح السلف بخلافها وعظم ضرر هذه البدعة ولقنها بعض الخلفاء عن ائمتهم لحمل الناس عليها وخالف ائمة السلف فاستحل لخلافهم ابشار كثير منهم ودماءهم وكان ذلك سببا لانتهاض اهل السنة بالادلة العقلية على هذه العقائد دفعاً في صدور هذه البدع وقام بذلك الشيخ ابو الحسن الاشعري امام المتكلمين فتوسط بين الطرق ونفى التشبيه واثبت الصفات المعنوية وقصر التنزيه على ماقصره عليه السلف وشهدت له الادلة المخصصة لعمومه فاثبت الصفات الاربع المعنوية والسمع والبصر والكلام القائم بالنفس بطريق النقل والعقل ورد على المبتدعة في ذلك كله وتكلم معهم في ما مهدوه لهذه البدع من القول بالصلاح والاصلح والتحسين والتقبيح وكمل العقائد في البعثة واحوال الجنة والنار والثواب والعقاب . والحق بذلك الكلام في الامامة لما ظهر حينئذ من بدعة الامامية من قولهم انها من عقائد الايمان وانه يجب على النبي تعيينها والخروج عن العهدة في ذلك لمن هي له وكذلك على الامة وقصارى امر الامامة انها قضية مصلحية اجتماعية ولا تلحق بالعقائد فلذلك الحقوها بمسائل هذا الفن وسموا مجموعه علم الكلام اما لما فيه من

دليله كما صار اليه القاضي فصارت هذه الطريقة من مصطلحهم مباينة للطريقة الاولى وتسمى طريقة المتأخرين وربما أدخلوا فيها الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه من العقائد الايمانية وجعلوهم من خصوم العقائد لتناسب الكثير من مذاهب المبتدعة ومذاهبهم .
واول من كتب في طريقة الكلام على هذا المنحى الغزالي رحمه الله وتبعه الامام ابن الخطيب وجماعة قفوا اثرهم واعتمدوا تقليدهم ثم توغل المتاخرون من بعدهم في مخالطة كتب الفلسفة والتبس عليهم شان الموضوع في العلمين فحسبوه فيهما واحداً من اشتباه المسائل فيهما

وأعلم ان المتكلمين لما كانوا يستدلون في اكثر احوالهم بالكائنات واحوالها على وجود الباري وصفاته وهو نوع استدلالهم غالباً والجسم الطبيعي ينظر فيه الفيلسوف في الطبيعيات وهو بعض من هذه الكائنات الا ان نظره فيهما مخالف لنظر المتكلم وهو ينظر في الجسم من حيث يتحرك ويسكن والمتكلم ينظر فيه من حيث يدل على الفاعل وكذا نظر الفيلسوف في الالهيات انما هو نظر في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته ونظر المتكلم في الوجود من حيث انه يدل على الموجد. وبالجملة فموضوع علم الكلام عند اهله انما هو العقائد الايمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع من حيث يمكن ان يستدل عليها بالادلة العقلية فترفع البدع وتزول الشكوك والشبه عن تلك العقائد واذا تأملت حال الفن في حدوثه وكيف تدرج كلام الناس فيه صدراً بعد صدر وكلهم يفرض العقائد صحيحة ويستنهض

الحجج والادلة علمت حينئذ ماقررناه لك في موضوع الفن وانه لايعدوه ولقد اختلطت الطريقتان عند هؤلاء المتأخرين والتبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة بحيث لايتميز احد الفنين من الاخر ولا يحصل عليه طالبه من كتبهم كما فعله البيضاوي في الطوالع ومن جاء بعده من علماء العجم في جميع تآليفهم الا ان هذه الطريقة قد يعنى بها بعض طلبة العلم للاطلاع على المذاهب والاغراق في معرفة الحجاج لوفور ذلك فيها واما محاذاة طريقة السلف بعقائد علم الكلام فانما هو للطريقة القديمة للمتكلمين واصلها كتاب الارشاد وما حذا حذوه ومن اراد ادخال الرد على الفلاسفة في عقائده فعليه بكتب الغزالي والامام ابن الخطيب فانها وان وقع فيها مخالفة للاصطلاح القديم فليس فيها من الاختلاط في المسائل والالتباس في الموضوع مافي طريقة هؤلاء المتأخرين من بعدهم وعلى الجملة فينبغي ان يعلم ان هذا العلم الذي هو علم الكلام غير ضروري لهذا العهد على طالب العلم اذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا والائمة من اهل السنة كفونا شأنهم فيما كتبوا ودونوا والادلة العقلية انما احتاجوا اليها حين دافعوا ونصروا واما الان فلم يبق منها الا كلام تنزه الباري عن كثير ايهاماته واطلاقه ولقد سئل الجنيد رحمه الله عن قوم مر بهم من المتكلمين يفيضون فيه فقال ما هؤلاء فقيل قوم ينزهون الله بالادلة عن صفات الحدوث وسمات النقص فقال نفي العيب حيث يستحيل العيب عيب . لكن فائدته في احاد الناس وطلبة العلم فائدة معتبرة ، اذ لايحسن بحامل السنة الجهل بالحجج

النظرية على عقائدها والله ولي المؤمنين .

[من فصل علم الكلام]

٢ . — الفرق بين علم الكلام والفلسفة

ثم خلط المتأخرون من المتكلمين مسائل علم الكلام بمسائل الفلسفة لعروضها في مباحثهم وتشابه موضوع علم الكلام بموضوع الالهيات ومسائله بمسائلها فصارت كأنها فن واحد ثم غيروا ترتيب الحكماء في مسائل الطبيعيات والالهيات وخلطوهما فناً واحداً قدموا الكلام في الامور العامة ثم اتبعوه بالجسمانيات وتوابعها ثم بالروحانيات وتوابعها الى اخر العلم كما فعله الامام ابن الخطيب في المباحث المشرقية وجميع من بعده من علماء الكلام وصار علم الكلام مختلطاً بمسائل الحكمة وكتبه محشوة بها كأن الغرض من موضوعهما ومسائلهما واحد والتبس ذلك على الناس وهو غير صواب لان مسائل علم الكلام انما هي عقائد متلقاة من الشريعة كما نقلها السلف من غير رجوع فيها الى العقل ولا تعويل عليه بمعنى انها لا تثبت الا به فان العقل معزول عن الشرع وانظاره وما تحدث فيه المتكلمون من اقامة الحجج فليس بحثاً عن الحق فيها فالتعليل بالدليل بعد ان لم يكن معلوماً هو شأن الفلسفة بل انما هو التماس حجة عقلية تعضد عقائد الايمان ومذاهب السلف فيها وتدفع شبه أهل البدع عنها الذين زعموا ان مداركهم

فيها عقلية وذلك بعد ان تفرض صحيحة بالادلـــة النقلية كما تلقاها السلف واعتقدوها وكثير ما بين المقامين وذلك ان مدارك صاحب الشريعة أوسع لاتساع نطاقها عن مدارك الانظار العقلية فهي فوقها ومحيطة بها لاستمدادها من الانوار الالهية فــلا تدخل تحت قانون النظر الضعيف والمـــدارك المحاط بها فاذا هدانا الشارع الى مدرك فينبغي ان نقدمه عــلى مداركنا ونثق به دونها ولا ننظر في تصحيحه بمدارك العقل ولو عارضه بل نعتمد ما امرنـا به اعتقادا وعلماً ونسكت عما لم نفهم من ذلك ونفوضه الى الشارع ونعزل العقل عنه والمتكلمون انما دعاهم الى ذلك كلام اهل الالحـــاد في معارضات العقائد السلفية بالبدع النظرية فاحتاجوا الى الرد عليهم من جنس معارضاتهم واستدعى ذلك الحجج النظرية ومحاذاة العقائد السلفية بها واما النظر في مسائل الطبيعيات والالهيات بالتصحيح والبطلان فليس من موضوع علم الكلام ولا من جنس انظار المتكلمين فاعلم ذلك لتميز به بين الفنين فانهما مختلطان عند المتاخرين في الوضع والتاليف، والحق مغايرة كل منهما لصاحبه بالموضوع والمسائل وانما جاء الالتباس من اتحاد المطالب عند الاستدلال وصار احتجاج اهــل الكلام كانه انشاء لطلب الاعتقاد بالدليل وليس كذلك بل انما هورد على الملحدين والمطلوب مفروض الصدق معلومه وكذا جاء المتاخرون من غلاة المتصوفه المتكلمين بالمواجد ايضـــا فخلطوا

مسائل الفنين بفنهم وجعلوا الكلام واحدا فيها كلها مثل كلامهم في النبوات والاتحاد والحلول والوحدة وغير ذلك والمدارك في هذه الفنون الثلاثة متغايرة مختلفة وابعدها من جنس الفنون والعلوم مدارك المتصوفة لانهم يدعون فيها الوجدان ويفرون عن الدليل ، والوجدان بعيد عن المدارك العلمية وابحاثها وتوابعها كما بيناه ونبينه والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم والله اعلم بالصواب .

[من فصل علم الالهيات]

ابطال مابعد الطبيعة

هذا الفصل وما بعده مهم لأن هذه العلوم عارضة في العمران كثيرة في المدن وضررها في الدين كثير فوجب أن يصدع بشانها ويكشف عن المعتقد الحق فيها وذلك ان قوماً من عقلاء النوع الانساني زعموا ان الوجود كله الحسي وما وراء الحسي تدرك ذواتـه واحواله بأسبابها وعللهـا بالانظار الفكرية والاقيسة العقلية وان تصحيح العقائد الايمانية من قبل النظر لا من جهة السمع فانها بعض من مدارك العقل وهؤلاء يسمون فلاسفة جمع فيلسوف وهو باللسان اليوناني محب الحكمة فبحثوا عن ذلك وشمروا وحوموا على اصابة الغرض منه ووضعوا قانوناً يهتدي به العقل في نظره الى التمييز بين الحق والباطل وسموه بالمنطق ومحصل ذلك ان النظر الذي يفيد تمييز الحق من الباطل انما هو للذهن في المعاني المنتزعة من الموجودات الشخصية فيجرد منها اولا صوراً منطبقة على جميع الاشخاص كما ينطبق الطابع على جميع النقوش التي ترسمها في طين او شمع وهذه المجردة من المحسوسات تسمى المعقولات الاوائل ثم يجرد من تلك المعاني الكلية اذا كانت مشتركة مع معاني اخرى وهي التي اشتركت بها ثم تجرد ثانياً ان شاركها غيرها وثالثاً الى ان ينتهي التجريد الى المعاني البسيطة الكلية المنطبقة على جميع المعاني والاشخاص ولا يكون منهـا تجريد بعد هذا وهي الاجناس

العالية وهذه المجردات كلها من غير المحسوسات هي من حيث تأليف بعضها من بعض لتحصيل العلوم منها تسمى المعقولات الثواني . فاذا نظر الفكر في هذه المعقولات المجردة وطلب تصور الوجود كما هو فلا بد للذهن من اضافة بعضها الى بعض ونفي بعضها عن بعض بالبرهان العقلي اليقيني ليحصل تصور الوجود تصوراً صحيحاً مطابقاً اذا كان ذلك بقانون صحيح كما مر، وصنف التصديق الذي هو تلك الاضافة والحكم متقدم عندهم على صنف التصور في النهاية . والتصور متقدم عليه في البداية والتعليم لان التصور التام عندهم هو غاية لطلب الأدراك وانما التصديق وسيلة له وما تسمعه في كتب المنطقيين من تقدم التصور وتوقف التصديق عليه بمعنى الشعور لا بمعنى العلم التام وهذا هو مذهب كبيرهم ارسطو . ثم يزعمون ان السعادة في ادراك الموجودات كلها في الحس وما وراء الحس بهذا النظر وتلك البراهين .

وحاصل مداركهم في الوجود على الجملة وما آلت اليه وهو الذي فرعوا عليه قضايا انظارهم أنهم عثروا اولا على الجسم السفلي بحكم الشهود والحس ثم ترقى ادراكهم قليلا فشعروا بوجود النفس قبل الحركة والحس في الحيوانات ثم احسوا من قوى النفس بسلطان العقل ووقف ادراكهم فقضوا على الجسم العالي السماوي بنحو من القضاء على أمر الذات الانسانية ووجب عندهم أن يكون للفلك نفس وعقل كما للانسان ثم انهوا ذلك نهاية عدد الآحاد وهي العشر تسع مفصلة ذواتها جمل وواحد اول مفرد وهو العاشر . ويزعمون ان السعادة في ادراك الوجود على هذا النحو من القضاء مع تهذيب النفس وتخلقها

من الموجودات الخارجية الشخصية انما هو ممكن في ماهو مدرك لنا ونحن لاندرك الذوات الروحانية حتى نجرد منها ماهيات اخرى بحجاب الحس بيننا وبينها فلا يتأتى لنا برهان عليها ولا مدرك في إثبات وجودها على الجملة الا ما نجد بين جنبينا من امر النفس الانسانية واحوال مداركها وخصوصاً الرؤيا التي هي وجدانية لكل احد وما وراء ذلك من حقيقتها وصفاتها فامر غامض لاسبيل الى الوقوف عليه وقد صرح بذلك محققوهم حيث ذهبوا الى ان ما لا مادة له لا يمكن البرهان عليه لأن مقدمات البرهان من شرطها أن تكون ذاتية وقال كبيرهم افلاطون ان الآلهيات لايوصل فيها الى يقين وإنما يقال فيها بالأخلق والاولى يعني الظن واذا كنا انما نحصل بعد التعب والنصب على الظن فقط فيكفينا الظن الذي كان اولا فأي فائدة لهذه العلوم والاشتغال بها ونحن انمـــا عنايتنا بتحصيل اليقين فيما وراء الحس من الموجودات وهذه هي غاية الافكار الانسانية عندهم . واما قولهم ان السعادة في ادراك الموجودات على ما هي عليه بتلك البراهين فقول مزيف مردود وتفسيره ان الانسان مركب من جزئين احدهما جسماني والآخر روحاني ممتزج به ولكل واحد من الجزئين مدارك مختصة به والمدرك فيهما واحد وهو الجزء الروحاني يدرك تارة مدارك روحانية وتارة مدارك جسمانية الا ان المدارك الروحانية يدركها بذاته بغير واسطة والمدارك الجسمانية بواسطة آلات الجسم من الدماغ والحواس . وكل مدرك فله ابتهاج بما يدركه واعتبره بحال الصبي في اول مداركه الجسمانية التي هي بواسطة كيف يبتهج بما يبصره من الضوء وبما يسمعه من الاصوات فلا شك ان الابتهاج بالادراك الذي للنفس من ذاتها بغير واسطة يكون

اشد والذ فالنفس الروحانية اذا شعرت بادراكها الذي لها من ذاتها من غير واسطة حصل لها ابتهاج ولذة لا يعبر عنها وهذا الادراك لا يحصل بنظر ولا علم وانما يحصل بكشف حجاب الحس ونسيان المدارك الجسمانية بالجملة والمتصوفة كثيراً ما يعنون بحصول هذا الادراك للنفس وحصول هـذه البهجة فيحاولون بالرياضيات اماتة القوى الجسمانية ومداركها حتى الفكر من الدماغ ليحصل للنفس ادراكها الذي لها من ذاتها عند زوال الشواغب والموانع الجسمانية فيحصل لهم بهجة ولذة لا يعبر عنها وهذا الذي زعموه بتقدير صحته مسلم لهم وهو مع ذلك غير واف بمقصودهم، فاما قولهم ان البراهين والادلة العقلية محصلة لهذا النوع من الادراك والابتهاج عنه فباطل كما رأيته اذ البراهين والادلة من جملة المدارك الجسمانية لانها بالقوى الدماغية من الخيال والفكر والذكر ونحن اول شيء نعنى به في تحصيل هذا الادراك اماتة هذه القوى الدماغية كلها لانها منازعة لـه قادحة فيه ونجد الماهر منهم عاكفاً على كتاب الشفاء والاشارات والنجاة وتلاخيص ابن رشد للفص من تآليف اريسطو وغيره يبعثر اوراقها ويتوثق من براهينها ويلتمس هذا القسط من السعادة فيها ولا يعلم انه يستكثر بذلك من الموانع عنها ومستندهم في ذلك ما ينقلون عن اريسطو والفارابي وابن سينا ان من حصل له ادراك العقل الفعال واتصل به في حياته فقد حصل حظه من هذه السعادة والعقل الفعال عندهم عبارة عـن اول رتبة ينكشف عنها الحس من رتب الروحانيات ويحملون الاتصال بالعقل الفعال على الادراك العلمي وقد رأيته

فساده وانما يعني ارسطو واصحابه بذلك الاتصال والادراك ادراك النفس الذي لها من ذاتها وبغير واسطة وهو لا يحصل الا بكشف حجاب الحس .

واما قولهم ان البهجة الناشئة من هذا الادراك هي عين السعادة الموعود بها فباطل ايضا لانا انما تبين لنا بما قرروه ان وراء الحس مدركا آخر للنفس من غير واسطة وانها تبتهج بادراكها ذلك ابتهاجا شديداً وذلك لايعين لنا انه عين السعادة الاخروية ولا بد بل هي من جملة الملاذ التي لتلك السعادة .

واما قولهم ان السعادة في ادراك هذه الموجودات على ما هي عليه فقول باطل مبني على ما كنا قدمناه في اصل التوحيد من الاوهام والاغلاط في ان الوجود عند كل مدرك منحصر في مداركه وبينا فساد ذلك وان الوجود اوسع من ان يحاط به او يستوفى ادراكه بجملته روحانيا اوجسمانيا والذي يحصل من جميع ماقررناه من مذاهبهم ان الجزء الروحاني اذا فارق القوى الجسمانية ادرك ادراكا ذاتيا له مختصا بصنف من المدارك وهي الموجودات التي احاط بها علمنا وليس بعام الادراك في الموجودات كلها اذ لم تنحصر وانه يبتهج بذلك النحو من الادراك ابتهاجا شديداً كما يبتهج الصبي بمداركه الحسية في اول نشوئه . ومن لنا بعد ذلك بادراك جميع الموجودات اوبحصول السعادة التي وعدنا بها الشارع ان لم نعمل لها هيهات ، هيهات لما توعدون

واما قولهم ان الانسان مستقل بتهذيب نفسه واصلاحها بملابسة المحمود من الخلق ومجانبة المذموم فامر مبني على ان ابتهاج النفس بادراكها الذي لها من ذاتها هو عين السعادة الموعود بها لان الرذائل عائقة للنفس عن تمام ادراكها ذلك بما يحصل لها

ومضارها ما علمت . فليكن الناظر فيهـا متحرزاً جهده من معاطبها وليكن نظر مـن ينظر فيها بعد الامتلاء من الشـرعيات والاطلاع عـلى التفسير والفقه ولا يكبن احد عليها وهو خلو من علوم الملة فقل أن يسلم لذلك من معاطبها والله الموفق للصواب والحق والهادي اليه وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله .

(فصل في ابطال الفلسفة وفساد منتحلها)

تصنيف العلوم

(في المقدمة فصل « في اصناف العلوم الواقعة في العمران لهذا العهد » يقسم فيه ابن خلدون العلوم الى صنفين : صنف طبيعي للانسان يهتدي اليه بفكره وصنف نقلي يأخذه عمن وضعه قبله . الاول هي العلوم الحكمية الفلسفية والثاني هي العلوم النقلية ، الوضعية وهي كلها مستندة الى الخبر عن الواضع الشرعي ، كعلم التفسير وعلوم الحديث واصول الفقه وعلم الكلام والعلوم اللسانية على اصنافها . ثم يفرد فصلا خاصاً في العلوم العقلية وأصنافها قال)

١ـ العلوم العقلية

واما العلوم العقلية التي هي طبيعية للانسان من حيث انه ذو فكر فهي غير مختصة بملة بل يوجد النظر فيها لأهل الملل كلهم ويستوون في مداركها ومباحثها وهي موجودة في النوع الانساني منذ كان عمران الخليقة وتسمى هذه العلوم علوم الفلسفة والحكمة وهي مشتملة على أربعة علوم : الاول علم المنطق وهو علم يعصم الذهن عن الخطا في اقتناص المطالب المجهولة من الامور الحاصلة المعلومة وفائدته تمييز الخطأ من الصواب فيما يلتمسه الناظر في الموجودات وعوارضها ليقف على تحقيق الحق في الكائنات بمنتهى فكره ثم النظر بعد ذلك

عندهم اما في المحسوسات من الاجسام العنصرية والمكونة عنها من المعدن والنبات والحيوان والاجسام الفلكية والحركات الطبيعية والنفس التي تنبعث عنها الحركات وغير ذلك ويسمى هذا الفن بالعلم الطبيعي وهو الثاني منها

واما ان يكون النظر في الامور التي وراء الطبيعة من الروحانيات ويسمونه العلم الالهي وهو الثالث منها

والعلم الرابع وهو الناظر في المقادير ويشتمل على أربعة علوم وتسمى التعاليم اولها علم الهندسة وهو النظر في المقادير على الاطلاق اما المنفصلة من حيث كونها معدودة او المتصلة وهي اما ذو بعد واحد وهو الخط او ذو بعدين وهو السطح او ذو ابعاد ثلاثة وهو الجسم التعليمي ينظر في هذه المقادير وما يعرض لها اما من حيث ذاتها او من حيث نسبة بعضها الى بعض وثانيها علم الارتماطيقي وهو معرفة ما يعرض للكم المنفصل الذي هو العدد ويؤخذ له من الخواص والعوارض اللاحقة وثالثها علم الموسيقى وهو معرفة نسب الاصوات والنغم بعضها من بعض وتقديرها بالعدد وثمرته معرفة تلاحين الغناء ورابعها علم الهيأة وهو تعيين الاشكال للافلاك وحصر اوضاعها وتعددها لكل كوكب من السيارة والقيام على معرفة ذلك من قبل الحركات السماوية المشاهدة الموجودة لكل واحد منها ومن رجوعها واستقامتها واقبالها وادبارها .

فهذه اصول العلوم الفلسفية وهي سبعة المنطق وهو المقدم منها وبعده التعاليم فالارتماطيقي اولا ثم الهندسة ثم الهيئة ثم الموسيقى ثم الطبيعيات ثم الالهيات ولكل واحد منها فروع تتفرع

عنه فن فروع الطبيعيات الطب ومن فروع علم العدد علم الحساب والفرائض والمعاملات ومن فروع الهيئة الازياج وهي قوانين لحساب حركات الكواكب وتعديلها للوقوف عن مواضعها متى قصد ذلك . ومن فروع النظر في النجوم علم الاحكام النجومية ونحن نتكلم عليها واحداً بعد واحد الى اخرها .

(من فصل العلوم العقلية واصنافها)

٢ـ العلوم الاساسية والعلوم الالية

اعلم ان العلوم المتعارفة بين اهل العمران على صنفين علوم مقصودة الذات كالشرعيات من التفسير والحديث والفقه وعلم الكلام وكالطبيعيات والالهيات من الفلسفة وعلوم هي آلية وسيلة لهذه العلوم كالعربية والحساب وغيرها للشرعيات وكالمنطق للفلسفة وربما كان آلة لعلم الكلام ولاصول الفقه على طريقة المتاخرين فاما العلوم التي هي مقاصد فلا حرج في توسعة الكلام فيها وتفريع المسائل واستكشاف الادلة والانظار فان ذلك يزيد طالبها تمكناً في ملكته وايضاحاً لمعانيها المقصودة واما العلوم التي هي آلة لغيرها مثل العربية والمنطق وامثالها فلا ينبغي ان ينظر فيها الا من حيث هي آلة لذلك الغير فقط ولا يوسع فيها الكلام ولا تفرع المسائل لان ذلك مخرج لها عن المقصود اذ المقصود منها ما هي آلة له لا غير فكلما خرجت عن ذلك خرجت عن المقصود وصار الاشتغال بها لغواً مع ما فيه من صعوبة الحصول على ملكتها بطولها وكثرة فروعها وربما يكون ذلك عائقاً عن

تحصيل العلوم المقصودة بالذات لطول وسائلها مع ان شأنها اهم والعمر يقصر عن تحصيل الجميع على هذه الصورة فيكون الاشتغال بهذه العلوم الالية تضييعاً للعمر وشغلا بمالا يعني. وهذا كما فعل المتاخرون في صناعة النحو وصناعة المنطق واصول الفقه لانهم اوسعوا دائرة الكلام فيها وا كثروا من التفاريع والاستدلالات بما اخرجها عن كونها الة وصيرها من المقاصد وربما يقع فيها انظار لاحاجة بها في العلوم المقصودة فهي من نوع اللغو وهي ايضا مضرة بالمتعلمين على الاطلاق لان المتعلمين اهتمامهم بالعلوم المقصود اكثر من اهتمامهم بوسائلها فاذا قطعوا العمر في تحصيل الوسائل فمتى يظفرون بالمقاصد فلهذا يجب على المعلمين لهذه العلوم الآلية ان لايستبحروا في شانها وينبهوا المتعلم على الغرض منها ويقفوا به عنده فمن نزعت به همته بعد ذلك الى شيء من التوغل فليرق له ماشاء من المراقي صعبا أوسهلا وكل ميسر لما خلق له

(من فصل في ان العلوم الالية لاتوسع فيها الانظار)

تعليم العلوم

اعلم ان تلقين العلوم للمتعلمين انما يكون مفيدا اذا كان على التدريج شيئا فشيئاً وقليلا قليلا يلقى عليه اولا مسائل من كل باب من الفن هي اصول ذلك الباب ويقرب له في شرحها على سبيل الاجمال ويراعي في ذلك قوة عقله واستعداده لقبول ما يرد عليه حتى ينتهي الى اخر الفن وعند ذلك يحصل له ملكة العلم في ذلك العلم الا انها جزئية وضعيفة وغايتها انها هيأته لفهم الفن وتحصيل مسائله ثم يرجع به الى الفن ثانية فيرفعه في التلقين عن تلك الرتبة الى اعلى منها ويستوفي الشرح والبيان ويخرج عن الاجمال ويذكر له ما هنالك من الخلاف ووجهه الى ان ينتهي الى اخر الفن فتجود ملكته ثم يرجع به وقد شدا فلا يترك عويصا ولا مبهما ولا مغلقا الا وضحه وفتح له مقفله فيخلص من الفن وقد استولى على ملكته، هذا وجه التعليم المفيد وهو كما رأيت انما يحصل في ثلاث تكرارات وقد يحصل للبعض في أقل من ذلك بحسب ما يخلق له ويتيسر عليه وقد شاهدنا كثيرا من المعلمين لهذا العهد الذي ادركنا يجهلون طرق التعليم وافادته ويحضرون المتعلم في اول تعليمه المسائل المقفلة من العلم ويطالبون باحضار ذهنه في حلها ويحسبون ذلك مرانا على التعلم وصوابا فيه ويكلفونــــه رعي ذلك وتحصيله ويخلطون عليه بما يلقون

كانت الملكة ايسر حصولا واحكم ارتباطا واقرب صبغة لأن الملكات انما تحصل بتتابع الفعل وتكراره واذا تنوسي الفعل تنوسيت الملكة الناشئة عنه والله علمكم مالم تكونوا تعلمون . ومن المذاهب الجميلة اوالطرق الواجبة في التعليم ان لا يخلط على المتعلم علمان معا فانه حينئذ قل ان يظفر بواحد منهما لما فيه من تقسيم البال وانصرافه عن كل واحد منهما الى تفهم الآخر فيستغلقان معاً ويستصعبان ويعود منهما بالخيبة واذا تفرغ الفكر لتعلم ما هو بسبيله مقتصراً عليه فربما كان ذلك أجدر بتحصيله والله سبحانه وتعالى الموفق للصواب

الالهام والفكر الطبيعي

واعلم ايها المتعلم اني اتحفك بفائدة في تعلمك فان تلقيتها بالقبول وامسكتها بيد الصناعة ظفرت بكنز عظيم وذخيرة شريفة واقدم لك مقدمة تعينك في فهمها ، وذلك ان الفكر الانساني طبيعة مخصوصة فطرها الله كما فطر سائر مبتدعاته وهو وجدان حركة للنفس في البطن الأوسط من الدماغ تارة يكون مبدأ للافعال الانسانية على نظام وترتيب وتارة يكون مبدأ لعلم ما لم يكن حاصلا بان يتوجه الى المطلوب وقد تصور طرفيه ويروم نفيه او اثباته فيلوح له الوسط الذي يجمع بينهما اسرع من لمح البصر ان كان واحداً وينتقل الى تحصيل آخر ان كان متعدداً ويصير الى الظفر بمطلوبه . هذا شأن هذه الطبيعة الفكرية التي تميز بها البشر من بين سائر الحيوانات. ثم الصناعة المنطقية هي كيفية فعل هذه الطبيعة الفكرية النظرية تصفه لتعلم

سداده من خطئه لأنها وان كان الصواب لها ذاتياً الا انه قد يعرض لها الخطأ في اقل من تصور الطرفين على غير صورتهما من اشتباه الهيآت في نظم القضايا وترتيبها للنتاج فتعين المنطق للتخلص من ورطة هذا الفساد اذا عرض . فالمنطق اذاً امر صناعي مساوق للطبيعة الفكرية ومنطبق على صورة فعلها ولكونه امراً صناعياً استغنى عنه في الاكثر . ولذلك تجد كثيراً من فحول النظار في الخليقة يحصلون على المطالب في العلوم دون صناعة المنطق ولا سيما مع صدق النية. والتعرض لرحمة الله فان ذلك اعظم معنى (١)، ويسلكون بالطبيعة الفكرية على سدادها فيفضي بالطبع الى حصول الوسط والعلم بالمطلوب كما فطرها الله عليه. ثم من دون هذا الامر الصناعي الذي هو المنطق مقدمة اخرى من التعلم . وهي معرفة الالفاظ ودلالتها على المعاني الذهنية تردها من مشافهة الرسوم بالكتاب ومشافهة اللسان بالخطاب . فلا بد ايها المتعلم من مجاوزتك هذه الحجب كلها الى الفكر في مطلوبك فاولا دلالة الكتابة المرسومة على الالفاظ المقولة وهي اخفها ثم دلالة الالفاظ المقولة على المعاني المطلوبة ثم القوانين في ترتيب المعاني للاستدلال في قوالبها المعروفة في صناعة المنطق ثم تلك المعاني مجردة في الفكر اشراك يقتنص بها المطلوب بالطبيعة الفكرية بالتعرض لرحمة الله ومواهبه وليس كل احد يتجاوز هذه المراتب بسرعة ولا يقطع هذه الحجب في التعليم بسهولة بل ربما وقف الذهن في حجب الالفاظ بالمناقشات او عثر في اشراك الأدلة بشغب الجدال والشبهات وقعد عن تحصيل المطلوب ولم يكد يتخلص من تلك الغمرة الا قليل ممن هداه

(١) راجع الغزالي : المنقذ من الضلال

الادلة وشكوكها ولا يكاد يخلص منها والذريعة الى درك الحق بالطبع انما هو الفكر الطبيعي كما قلناه اذا جرد عن جميع الاوهام وتعرض الناظر فيه الى رحمة الله تعالى . واما المنطق فانما هو واصف لفعل هذا الفكر فيساوقه لذلك في الاكثر فاعتبر ذلك واستمطر رحمة الله تعالى متى أعوزك فهم المسائل تشرق عليك انواره بالالهام الى الصواب والله الهادي الى رحمته وما العلم إلا من عند الله .

(من فصل في وجه الصواب في تعليم العلوم وطريق أفادته)

فلسفة التاريخ

١ — موضوع التاريخ

« أما بعد » فان فن التاريخ من الفنون التي يتداولها الامم والاجيال . وتشد اليه الركائب والرحال . وتسمو الى معرفته السوقة والاغفال وتتنافس فيه الملوك والاقيال . ويتساوى في فهمه العلماء والجهال . اذ هو في ظاهره لايزيد على إخبار عن الايام والدول . والسوابق من القرون الاول . تنمق فيها الاقوال وتضرب فيها الامثال . وتطرف بها الاندية اذا غصها الاحتفال وتؤدي الينا شان الخليقة كيف تقلبت بها الاحوال . واتسع للدول فيها النطاق والمجال . وعمروا الارض حتى نادى بهم الارتحال . وحان منهم الزوال . وفي باطنه نظر وتحقيق . وتعليل للكائنات ومباديها دقيق . وعلم بكيفيات الوقائع واسبابها عميق . فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق . وجدير بان يعد في علومها وخليق . وان فحول المؤرخين في الاسلام قد استوعبوا أخبار الايام وجمعوها . وسطروها في صفحات الدفاتر وأودعوها . وخلطها المتطفلون بدسائس من الباطل وهموا فيها او ابتدعوها . وزخارف من الروايات المضعفة لفقوها ووضعوها . واقتفى تلك الآثار الكثير من بعدهم واتبعوها . وأدوها الينا كما سمعوها . ولم يلاحظوا أسباب الوقائع والاحوال ولم يراعوها . ولا رفضوا ترهات الاحاديث ولا دفعوها . فالتحقيق قليل . وطرف التنقيح في الغالب كليل . والغلط والوهم نسيب للاخبار وخليل .

في احصاء الاعداد من الاموال والعساكر اذا عرضت في الحكايات اذ هي مظنة الكذب ومطية الهذر ولا بد من ردها الى الاصول وعرضها على القواعد .

٢ — التطور في التاريخ

« ومن الغلط » الخفي في التاريخ الذهول عن تبدل الاحوال في الامم والاجيال بتبدل الاعصار ومرور الايام وهو داء دوي شديد الخفاء اذ لا يقع الا بعد احقاب متطاولة فلا يكاد يتفطن له الا الآحاد من اهل الخليقة (وذلك) أن أحوال العالم والامم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر انما هو اختلاف على الايام والازمنة وانتقال من حال الى حال وكما يكون ذلك في الاشخاص والاوقات والامصار فكذلك يقع في الآفاق والاقطار والازمنة والدول سنة الله التي قد خلت في عباده ، وقد كانت في العالم أمم الفرس الاولى والسريانيون والنبط والتبابعة وبنو اسرائيل والقبط وكانوا على أحوال خاصة بهم في دولهم وممالكهم وسياستهم وصنائعهم ولغاتهم واصطلاحاتهم وسائر مشاركاتهم مع ابناء جنسهم واحوال اعتمارهم للعالم تشهد بها آثارهم ثم جاء من بعدهم الفرس الثانية والروم والعرب فتبدلت تلك الاحوال وانقلبت بها العوائد الى ما يجانسها أو يشابهها والى ما يباينها أو يباعدها ثم جاء الاسلام بدولة مضر فانقلبت تلك الاحوال أجمع انقلابة أخرى وصارت الى ما اكثره متعارف لهذا العهد يأخذه الخلف عن السلف ثم درست

من الاحوال مثل التوحش والتأنس والعصبيات واصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها وما ينتحله البشر باعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الاحوال . ولما كان الكذب متطرقاً للخبر بطبيعته وله اسباب تقتضيه فمنها التشيعات للآراء والمذاهب فان النفس اذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر اعطته حقه من التمحيص والنظر حتى تتبين صدقه من كذبه واذا خامرها تشيع لرأي او نحلة قبلت ما يوافقه من الاخبار لاول وهلة وكان ذلك الميل والتشيع غطاء على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص فتقع في قبول الكذب ونقله . ومن الاسباب المقتضية للكذب في الاخبار ايضاً الثقة بالناقلين وتمحيص ذلك يرجع الى التعديل والتجريح . ومنها الذهول عن المقاصد فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عاين او سمع وينقل الخبر على ما في ظنه وتخمينه فيقع في الكذب . ومنها توهم الصدق وهو كثير وانما يجيء في الاكثر من جهة الثقة بالناقلين . ومنها الجهل بتطبيق الاحوال على الوقائع لاجل ما يداخلها من التلبيس والتصنع فينقلها المخبر كما رآها وهي بالتصنع على غير الحق في نفسه . ومنها تقرب الناس في الاكثر لاصحاب التجلة والمراتب بالثناء والمدح وتحسين الاحوال واشاعة الذكر بذلك فيستفيض الاخبار بها على غير حقيقة فالنفوس مولعة بحب الثناء والناس متطلعون الى الدنيا واسبابها من جاه او ثروة وليسوا في الاكثر براغبين في الفضائل ولا متنافسين في اهلها . ومن الاسباب المقتضية له ايضا وهي سابقة على جميع ما تقدم الجهل بطبائع

الذي هو المدنية في اصطلاحهم وهو معنى العمران وبيانه ان الله سبحانه خلق الانسان وركبه على صورة لا يصح حياتها وبقاؤها الا بالغذاء وهداه الى التماسه بفطرته وبما ركب فيه من القدرة على تحصيله الا ان قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء غير موفية له بمادة حياته منه ولو فرضنا منه اقل ما يمكن فرضه وهو قوت يوم من الحنطة مثلا فلا يحصل الا بعلاج كثير من الطحن والعجن والطبخ وكل واحد من هذه الاعمال الثلاثة يحتاج الى مواعين وآلات لا تتم الا بصناعات متعددة من حداد ونجار وفاخوري هب أنه يأكله حباً من غير علاج فهو ايضاً يحتاج في تحصيله حباً الى اعمال أخرى أكثر من هذه من الزراعة والحصاد والدراس الذي يخرج الحب من غلاف السنبل ويحتاج كل واحد من هذه الى آلات متعددة وصنائع كثيرة أكثر من الاولى بكثير ويستحيل ان توفي بذلك كله أو ببعضه قدرة الواحد فلا بد من اجتماع القدر الكثيرة من ابناء جنسه ليحصل القوت له ولهم فيحصل بالتعاون قدر الكفاية من الحاجة لأكثر منهم باضعاف وكذلك يحتاج كل واحد منهم في الدفاع عن نفسه الى الاستعانة بابناء جنسه لأن الله سبحانه لما ركب الطباع في الحيوانات كلها وقسم القدر بينها جعل حظوظ كثير من الحيوانات العجم من القدرة أكمل من حظ الانسان فقدرة الفرس مثلا اعظم بكثير من قدرة الانسان وكذا قدرة الحمار والثور وقدرة الاسد والفيل اضعاف من قدرته ولما كان العدوان طبيعيا في الحيوان جعل لكل واحد منها عضوا يختص بمدافعته ما يصل اليه من عادية غيره وجعل للانسان عوضا من ذلك كله الفكر

طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم وليست آلة السلاح التي جعلت دافعة لعدوان الحيوانات العجم عنهم كافية في دفع العدوان عنهم لأنها موجودة لجميعهم فلا بد من شيء اخر يدفع عدوان بعضهم عن بعض ولا يكون من غيرهم لقصور جميع الحيوانات عن مداركهم والهاماتهم فيكون ذلك الوازع واحداً منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة حتى لا يصل احد الى غيره بعدوان وهذا هو معنى الملك وقد تبين لك بهذا انه خاصة للانسان طبيعة ولابد لهم منها وقد يوجد في بعض الحيوانات العجم على ما ذكره العلماء كما في النحل والجراد وما استقرى فيها من الحكم والانقياد والاتباع لرئيس من اشخاصها متميز عنها في خلقه وجثمانه الا أن ذلك موجود لغير الانسان بمقتضى الفطرة والهداية لا بمقتضى الفكرة والسياسة أعطى كل شيء خلقه ثم هدى وتزيد الفلاسفة على هذا البرهان حيث يحاولون اثبات النبوة بالدليل العقلي وانها خاصة طبيعية للانسان فيقررون هذا البرهان الى غايته وانه لابد للبشر من الحكم والوازع ثم يقولون بعد ذلك وذلك الحكم يكون بشرع مفروض من عند الله يأتي به واحد من البشر وانه لابد وان يكون متميزاً عنهم بما يودع الله فيه من خواص هدايته ليقع التسليم له والقبول منه حتى يتم فيهم الحكم وعليهم من غير انكار ولا تزييف وهذه القضية للحكماء غير برهانية كما تراه اذ الوجود وحياة البشر قد تتم من دون ذلك بما يفرضه الحاكم لنفسه او بالعصبية التي يقتدر بها على قهرهم وحملهم على جادته فأهل الكتاب والمتبعون للانبياء قليلون بالنسبة الى المجوس الذين لهم كتاب فانهم اكثر اهل العالم ومع ذلك فقد كانت لهم الدول والآثار فضلا عن الحياة

وكذلك هي لهـم لهذا العهد في الاقاليم المنحرفة في الشمال والجنوب بخلاف حياة البشر فوضى دون وازع لهـم البتة فانه يمتنع وبهذا يتبين لك غلطهـم في وجوب النبوات وانـه ليس بعقلي وانما مدركـه الشرع كما هو مذهب السلف من الامـة والله ولي التوفيق والهداية .

(من فصل في ان الاجتماع الانساني ضروري) .

٧ ــ التطور الاجتماعي

اعلم ان اختلاف الاجيال في احـوالهم انما هو باختلاف نحلتهم من المعاش فان اجتماعهم انما هو للتعاون على تحصيله والابتداء بما هو ضروري منه وبسيط قبل الحاجي والكمالي فمنهم من يستعمل الفلح من الغراسة والزراعة ومنهم من ينتحل القيام على الحيوان من الغنم والبقر والمعز والنحل والدود لنتاجها واستخراج فضلاتها وهؤلاء القائمون على الفلح والحيوان تدعوهم الضرورة ولا بد الى البدو لأنه متسع لما لا يتسع له الحواضر من المزارع والفدن والمسارح للحيوان وغير ذلك فكان اختصاص هؤلاء بالبدو امراً ضرورياً لهم وكان حينئذ اجتماعهم وتعاونهم في حاجاتهم ومعاشهم وعمرانهم من القوت والسكن والدفء انما هو بالمقدار الذي يحفظ الحياة ويحصل بلغة العيش من غير مزيد عليه للعجز عما وراء ذلك ثم اذا اتسعت احوال هؤلاء المنتحلين للمعاش وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرفه دعاهم ذلك الى السكون والدعة وتعاونوا في الزائد على الضرورة واستكثروا من الاقـوات

والملابس والتأنق فيها وتوسعة البيوت واختطاط المدن والامصار للتحضر ثم تزيد أحوال الرفه والدعة فتجيء عوائد الترف البالغة مبالغها في التأنق في علاج القوت واستجادة المطابخ وانتقاء الملابس الفاخرة في انواعها من الحرير والديباج وغير ذلك ومغالاة البيوت والصروح واحكام وضعها في تنجيدها والانتهاء في الصنائع في الخروج من القوة الى الفعل الى غاياتها فيتخذون القصور والمنازل ويجرون فيها المياه ويعالون في صرحها ويبالغون في تنجيدها ويختلفون في استجادة ما يتخذونه لمعاشهم من ملبوس أو فراش أو آنية أو ماعون . وهؤلاء هم الحضر ومعناه الحاضرون أهل الامصار والبلدان ومن هؤلاء من ينتحل في معاشه الصنائع ومنهم من ينتحل التجارة وتكون مكاسبهم انمى وأرفه من اهل البدو لان احوالهم زائدة على الضروري ومعاشهم على نسبة وجدهم فقد تبين أن اجيال البدو والحضر طبيعية لا بد منهما كما قلنا .

(من فصل في ان اجيال البدو والحضر طبيعية)

٨ — العصبية

ان صلة الرحم طبيعي في البشر الا في الاقل ومن صلتها النعرة على ذوي القربى واهل الارحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة . فان القريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبه أو العداء عليه ويود لو يحول بينه وبين مايصله من المعاطب والمهالك نزعة طبيعية في البشر منذ كانوا ، فاذا كان النسب المتواصل بين المتناصرين قريبا جداً بحيث حصل به الاتحاد والالتحام كانت الوصلة ظاهرة فاستدعت ذلك بمجردها

ووضوحها . واذا بعد النسب بعض الشيء فربما تنوسي بعضها ويبقى منها شهرة فتحمل على النصرة لذوي نسبه بالامر المشهور منه فرارا من الغضاضة التي يتوهمها في نفسه من ظلم من هو منسوب اليه بوجه ، ومن هذا الباب الولاء والحلف . اذ نعرة كل أحد على أهل ولائه وحلفه للالفة التي تلحق النفس من اهتضام جارها او قريبها أو نسيبها بوجه من وجوه النسب وذلك لاجل اللحمة الحاصلة من الولاء مثل لحمة النسب او قريباً منها . ومن هذا تفهم معنى قوله صلى الله عليه وسلم : تعلموا من أنسابكم ما تصلون به ارحامكم ، بمعنى ان النسب انما فائدته هذا الالتحام الذي يوجب صلة الارحام حتى تقع المناصرة والنعرة وما فوق ذلك مستغنى عنه اذ النسب أمر وهمي لا حقيقة له ونفعه انما هو في هذه الوصلة والالتحام فاذا كان ظاهرا واضحا حمل النفوس على طبيعتها من النعرة كما قلناه واذا كان انما يستفاد من الخبر البعيد ضعف فيه الوهم وذهبت فائدته وصار الشغل به مجانا ومن اعمال اللهو المنهي عنه . ومن هذا الاعتبار معنى قولهم النسب علم لاينفع وجهالة لا تضر بمعنى أن النسب اذا خرج عن الوضوح وصار من قبيل العلوم ذهبت فائدة الوهم فيه عن النفس وانتفت النعرة التي تحمل عليها العصبية فلا منفعة فيه حينئذ والله سبحانه وتعالى أعلم

(من فصل في ان العصبية انما تكون من الالتحام بالنسب اوفي مامعناه)

٩ — تطور العصبيه

اعلم ان العالم العنصري بما فيه كائن فاسد لا من ذواته ولا من احواله فالمكوّنات من المعدن والنبات وجميع

والاخذ بمجامع قلوبهم فيحتقرهم بذلك فينغصون عليه ويحتقرونه ويديلون منه سواه من اهل ذلك المنبت ومن فروعه في غير ذلك العقب للاذعان لعصبيتهم كما قلناه بعد الوثوق بما يرضونه من خلاله فتنمو فروع هذا وتذوى فروع الاول وينهدم بناء بيته . هذا في الملوك وهكذا في بيوت القبائل والامراء واهل العصبية اجمع . ثم في بيوت اهل الامصار اذا انحطت بيوت نشأت بيوت أخرى من ذلك النسب ، ان يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد وما ذلك على الله بعزيز . واشتراط الاربعة في الاحساب انما هو في الغالب والا فقد يدثر البيت من دون الاربعة ويتلاشى وينهدم . وقد يتصل امرها الى الخامس والسادس الا انه في انحطاط وذهاب واعتبار الاربعة من قبل الاجيال الاربعة بان ومباشر له ومقلد وهادم وهو اقل ما يمكن .

(فصل في ان نهاية الحسب في العقب الواحد اربعة آباء)

١٠ — التقليد

والسبب في ذلك ان النفس ابدا تعتقد الكمال فيمن غلبها وانقادت اليه ، إما لنظره بالكمال بما وقر عندها من تعظيمه . او لما تغالط به من ان انقيادها ليس لغلب طبيعي انما هو لكمال الغالب ، فاذا غالطت بذلك واتصل لها حصل اعتقادا فانتحلت جميع مذاهب الغالب وتشبهت به وذلك هو الاقتداء او لما تراه . والله اعلم من ان غلب الغالب لها ليس بعصبية ولا قوة بأس وانما هو بما انتحله من العوائد والمذاهب تغالط ايضاً بذلك عن الغلب وهذا راجع للاول . ولذلك ترى المغلوب يتشبه ابدا بالغالب في ملبسه ومركبه وسلاحه في اتخاذها

مائة وعشرون الا في الصور النادرة وعلى الاوضاع الغريبة من الفلك كما وقع في شأن نوح عليه السلام وقليل من قوم عاد وثمود. واما اعمار الدول ايضاً وان كانت تختلف بحسب القرانات الا ان الدولة في الغالب لاتعدو اعمار ثلاثة اجيال، والجيل هو عمر شخص واحد من العمر الوسط فيكون اربعين الذي هو انتهاء النمو والنشوة الى غايته. قال تعالى حتى اذا بلغ اشده وبلغ اربعين سنة، ولهذا قلنا ان عمر الشخص الواحد هو عمر الجيل ويؤيد ما ذكرناه في حكمة التيه الذي وقع في بني اسرائيل وان المقصود بالاربعين فيه فناء الجيل الاحياء ونشأة جيل آخر لم يعهدوا الذل ولا عرفوه فدل على اعتبار الاربعين في عمر الجيل الذي هو عمر الشخص الواحد. وانما قلنا ان عمر الدولة لا يعدو في الغالب ثلاثة اجيال. لأن الجيل الاول لم يزالوا على خلق البداوة وخشونتها وتوحشها من شظف العيش والبسالة والافتراس والاشتراك في المجد، فلا تزال بذلك سورة العصبية محفوظة فيهم فحدهم مرهف وجانبهم مرغوب والناس لهم مغلوبون. والجيل الثاني تحول حالهم بالملك والترفه من البداوة الى الحضارة ومن الشظف الى الترف والخصب، ومن الاشتراك في المجد الى انفراد الواحد به وكسل الباقين عن السعي فيه، ومن عز الاستطالة الى ذل الاستكانة فتنكسر سورة العصبية بعض الشيء وتؤنس منهم المهانة والخضوع ويبقى لهم الكثير من ذلك بما ادركوا الجيل الاول وباشروا احوالهم وشاهدوا من اعتزازهم وسعيهم الى المجد ومراميهم

في المدافعة والحماية فلا يسعهم ترك ذلك بالكلية ، وان ذهب منه ما ذهب ، ويكونون على رجاء من مراجعة الاحوال التي كانت للجيل الاول او على ظن من وجودها فيهم . واما الجيل الثالث فينسون عهد البداوة والخشونة كان لم تكن ويفقدون حلاوة العز والعصبية بما هم فيه من ملكة القهر ويبلغ فيهم الترف غايته بما تبنكوه من النعيم وغضارة العيش فيصيرون عيالا على الدولة ومن جملة النساء والولدان المحتاجين للمدافعة عنهم وتسقط العصبية بالجملة وينسون الحماية والمدافعة والمطالبة ويلبسون على الناس في الشارة والزي وركوب الخيل وحسن الثقافة يموهون بها وهم في الاكثر اجبن من النسوان على ظهورها . فاذا جاء المطالب لهم لم يقاوموا مدافعته فيحتاج صاحب الدولة حينئذ الى الاستظهار بسواهم من اهل النجدة ويستكثر بالموالي ويصطنع من يغني عن الدولة بعض الغناء حتى يتأذن الله بانقراضها فتذهب الدولة بما حملت . فهذه كما تراه ثلاثة اجيال فيها يكون هرم الدولة وتخلقها . ولهذا كان انقراض الحسب في الجيل الرابع كما مر في ان المجد والحسب انما هو في اربعة آباء . وقد اتيناك فيه ببرهان طبيعي كاف ظاهر مبني على ما مهدناه قبل من المقدمات فتأمله فلن تعدو وجه الحق ان كنت من اهل الانصاف . وهذه الاجيال الثلاثة عمرها مائة وعشرون سنة على ما مر . ولا تعدو الدول في الغالب هذا العمر بتقريب قبله او بعده الا أن عرض لها عارض اخر من فقدان المطالب فيكون الهرم حاصلا

والوسواس في الخروج عن العوائد دفعة وخشي عليه عائدة ذلك وعاقبته في سلطانه . وانظر شأن الانبياء في انكار العوائد ومخالفتها لولا التأييد الالهي والنصر السماوي . وربما تكون العصبية قد ذهبت فتكون الأبهة تعوض عن موقعها من النفوس فاذا أزيلت تلك الأبهة مع ضعف العصبية تجاسرت الرعايا على الدولة بذهاب أوهام الأبهة فتتدرع الدولة بتلك الابهة ما امكنها حتى ينقضي الامر . وربما يحدث عند آخر الدولة قوة توهم ان الهرم قد ارتفع عنها ويومض ذبالها ايماضة الخمود كما يقع في الذبال المشتعل فانه عند مقاربة انطفائه يومض ايماضة توهم انها اشتعال وهي انطفاء . فاعتبر ذلك ولا تغفل سر الله تعالى وحكمته في اطراد وجوده على ما قدر فيه ولكل اجل كتاب .

(من فصل في ان الهرم إذا نزل بالدولة لا يرتفع)

١٣ . — السياسة والشرع

اعلم انه قد تقدم لنا في غير موضع ان الاجتماع للبشر ضروري وهو معنى العمران الذي نتكلم فيه وانه لابد لهم في الاجتماع من وازع حاكم يرجعون اليه وحكمه فيهم تارة يكون مستنداً الى شرع منزل من عند الله يوجب انقيادهم اليه ايمانهم بالثواب والعقاب عليه الذي جاء به مبلغه وتارة الى سياسة عقلية يوجب انقيادهم اليها ما يتوقعونه من ثواب ذلك الحاكم بعد معرفته بمصالحهم فالاولى يحصل نفعها في الدنيا والاخرة لعلم الشارع بالمصالح فى العاقبة ولمراعاته نجاة العباد في الاخرة . والثانية انما يحصل نفعها في الدنيا فقط وما تسمعه من السياسة المدنية فليس من هذا الباب وانما معناه عند الحكماء ما يجب ان يكون عليه كل

واحد من اهل ذلك المجتمع في نفسه وخلقه حتى يستغنوا عن الحكام رأسا . ويسمون المجتمع الذي يحصل فيه ما يسمى من ذلك بالمدنية الفاضلة والقوانين المراعاة في ذلك بالسياسة المدنية وليس مرادهم السياسة التي يحمل عليها اهل الاجتماع بالمصالح العامة فان هذه غير تلك وهذه المدنية الفاضلة عندهم نادرة أو بعيدة الوقوع وانما يتكلمون عليها على جهة الفرض والتقدير . ثم ان السياسة العقلية التي قدمناها تكون على وجهين : احدهما يراعى فيها المصالح على العموم ومصالح السلطان في استقامة ملكه على الخصوص وهذه كانت سياسة الفرس وهي على جهة الحكمة وقد اغنانا الله تعالى عنها في الملة ولعهد الخلافة لان الاحكام الشرعية مغنية عنها في المصالح العامة والخاصة والآفات واحكام الملك مندرجة فيها . الوجه الثاني ان يراعى فيها مصلحة السلطان وكيف يستقيم له الملك مع القهر والاستطالة وتكون المصالح العامة في هذه تبعا وهذه السياسة التي يحمل عليها اهل الاجتماع التي لسائر الملوك في العالم من مسلم وكافر الا ان ملوك المسلمين يجرون منها على ما تقتضيه الشريعة الاسلامية بحسب جهدهم فقوانينها اذاً مجتمعة من احكام شرعية وآداب خلقية وقوانين في الاجتماع طبيعية واشياء من مراعاة الشوكة والعصبية ضرورية والاقتداء فيها بالشرع اولا ثم الحكماء في آدابهم والملوك في سيرهم .

(من فصل في ان العمران البشري لابد له من سياسة ينتظم بها امره)

١٤ — الحضارة غاية العمران

قد بينا لك فيما سلف ان الملك والدولة غاية للعصبية وان

الحضارة غاية للبداوة وان العمران كله من بداوة وحضارة وملك وسوقة له عمر محسوس كما ان للشخص الواحد من اشخاص المكونات عمراً محسوساً وتبين في المعقول والمنقول ان الاربعين للانسان غاية في تزايد قواه ونموها وأنه اذا بلغ سن الاربعين وقفت الطبيعة عن اثر النشوء والنمو برهة ثم تأخذ بعد ذلك في الانحطاط . فلتعلم ان الحضارة في العمران ايضاً كذلك لانه غاية لا مزيد وراءها وذلك ان الترف والنعمة اذا حصلا لاهل العمران دعاهم بطبعه الى مذاهب الحضارة والتخلق بعوائدها . والحضارة كما علمت هي التفنن في الترف واستجادة احواله والكلف بالصنائع التي تؤنق من اصنافه وسائر فنونه من الصنائع المهيئة للمطابخ او الملابس او المباني او الفرش او الآنية ولسائر احوال المنزل . وللتأنق في كل واحد من هذه صنائع كثيرة لا يحتاج اليها عند البداوة وعدم التأنق فيها واذا بلغ التأنق في هذه الاحوال المنزلية الغاية تبعه طاعة الشهوات فتتلون النفس من تلك العوائد بالوان كثيرة لا يستقيم حالها معها في دينها ولا دنياها . أما دينها فلاستحكام صبغة العوائد التي يعسر نزعها ، واما دنياها فلكثرة الحاجات والمؤونات التي تطالب بها العوائد ويعجز الكسب عن الوفاء بها.

وبيانه ان المصر بالتفنن في الحضارة تعظم نفقات اهله والحضارة تتفاوت بتفاوت العمران فمتى كان العمران اكثر كانت الحضارة أكمل. وقد كنا قدمنا أن المصر الكثير العمران يختص بالغلاء في اسواقه واسعار حاجته ثم تزيدها المكوس غلاء لان الحضارة انما تكون عند انتهاء الدولة في استفحالها وهو زمن وضع المكوس

قد فقد من خلق الانسان بالترف والنعيم في قهر التاديب فهو بذلك عيال على الحامية التي تدافع عنه ثم هو فاسد ايضا غالبا بما فسدت منه العوائد وطاعتها وما تلونت به النفس من مكانتها كما قررناه الا في الاقل النادر واذا فسد الانسان في قدرته على اخلاقه ودينه فقد فسدت انسانيته وصار مسخا على الحقيقة وبهذا الاعتبار كان الذين يتربون على الحضارة وخلقها موجودين في كل دولة . فقد تبين ان الحضارة هي سن الوقوف لعمر العالم في العمران والدولة والله سبحانه وتعالى كل يوم هو في شان لا يشغله شان عن شان .

(من فصل في ان الحضارة غاية العمران ونهاية لعمره وانها مؤذنة بفساده)

١٥ — الكسب وقيمة العمل

اعلم ان ما يفيده الانسان ويقتنيه من المتمولات إن كان من الصنائع فالمفاد المقتنى منه قيمة عمله وهو القصد بالقنية إذ ليس هناك إلا العمل وليس بمقصود بنفسه للقنية وقد يكون مع الصنائع في بعضها غيرها مثل النجارة والحياكة معهما الخشب والغزل إلا ان العمل فيهما اكثر فقيمته اكثر وإن كان من غير الصنائع فلا بد في قيمة ذلك المفاد والقنية من دخول قيمة العمل الذي حصلت به إذ لولا العمل لم تحصل قنيتها . وقد تكون ملاحظة العمل ظاهرة في الكثير منها فتجعل له حصة من القيمة عظمت او صغرت وقد تخفى ملاحظة العمل كما في أسعار الاقوات بين الناس فان اعتبار الاعمال والنفقات فيها ملاحظ في اسعار الحبوب كما قدمناه لكنه خفي في الاقطار التي علاج الفلح ومؤنته

يسيرة فلا يشعر به إلا القليل من أهل الفلح فقد تبين ان المفادات والمكتسبات كلها او اكثرها إنما هي قيم الاعمال الانسانية وتبين مسمى الرزق وانه المنتفع به فقد بان معنى الكسب والرزق شرح مسماهما . واعلم انه إذا فقدت الاعمال او قلت بانتقاص العمران تأذن الله برفع الكسب ألا ترى إلى الامصار القليلة الساكن كيف يقل الرزق والكسب فيها او يفقد لقلة الاعمال الانسانية وكذلك الامصار التي يكون عمرانها اكثر يكون اهلها اوسع احوالا واشد رفاهية كما قدمناه قبل ومن هذا الباب تقول العامة في البلاد إذا تناقص عمرانها انها قد ذهب رزقها حتى ان الانهار والعيون ينقطع جريها في القفر لما ان فور العيون انما يكون بالانباط والامتراء الذي هو بالعمل الانساني كالحال في ضروع الانعام فالم يكن انباط ولا امتراء نضبت وغارت بالجملة كما يجف الضرع إذا ترك امتراؤه . وانظره في البلاد التي تعهد فيها العيون لايام عمرانها ثم يأتي عليها الخراب كيف تغور مياهها جملة كأنها لم تكن والله يقدر الليل والنهار

الفهرس

صفحة	
١	توطئة عامة
٢	ترجمة حياة ابن خلدون
٦	فلسفته
٢٦	نظرياته في التأريخ
٣٢	نظرياته فى علم الاجتماع
٣٥	الفلسفة الكونية
٤٧	نطاق العقل
٥٦	علم الكلام والفلسفة
٦٦	ابطال ما بعد الطبيعة
٧٥	تصنيف العلوم
٧٩	تعليم العلوم
٨٥	فلسفة التاريخ

Bibliotheca
04419813